مسئلہ وحدت الوجود کی بلند پایہ تحقیق

الروض المجود

۱۹/۱۱۱ (عربی اردو)
۲۸۱۶

تصنیف: قائد تحریک آزادی علامہ محمد فضل حق خیرآبادی
ترجمہ: حکیم محمود احمد برکاتی

ناشر
مکتبہ قادریہ لاہور

کتاب ——— الروض المجود
تصنیف ——— علامہ فضل حق خیرآبادی
ترجمہ ——— حکیم محمود احمد برکاتی
طبع اول ——— حیدرآباد دکن، ۱۳۱۳ھ
طبع ثانی ——— رمضان شریف، ستمبر ۱۳۹۷ھ/۱۹۷۷ء
مطبع ——— نفیس پرنٹرز، لاہور
قیمت ——— چار روپے
ناشر ——— (مفتی) محمد عبدالقیوم قادری رضوی

مکتبہ قادریہ جامعہ نظامیہ رضویہ، اندرون لوہاری دروازہ، لاہور فون نمبر ۶۸۳۵۲

ابتدائیہ

حضرت علامہ فضل حق خیرآبادی قدس سرہ صرف جنگِ آزادی کے ہیرو ہی نہ تھے بلکہ علومِ عقلیہ و نقلیہ میں امامِ وقت کی حیثیت رکھتے تھے اس کے ساتھ ساتھ میدانِ تصوّف میں بلند پایہ صوفی بھی تھے، خداداد دولت و ثروت کے باوجود ہر ہفتہ میں قرآنِ پاک ختم کرتے، تہجد پابندی سے ادا کرتے، اور عام طلبہ پر اپنی اولاد کی طرح شفقت فرماتے اور دوست نوازی میں اپنی مثال آپ تھے، کسرِ نفسی اور خشیتِ ربانی کا اندازہ درجِ ذیل اقتباس سے کیا جاسکتا ہے :-

"بہترین وصیت یہی ہوسکتی ہے کہ خدا سے ظاہر و باطن دونوں حالتوں میں ڈرتا رہے اگرچہ میں ان لوگوں میں سے ہوں جو اپنے آپکو بھول کر دوسروں کو نیکی کی ہدایت کرتا ہے، کس قدر افسوس ہے کہ میں اپنی عمر خواہشات میں برباد اور اپنی زندگی بداعمالی میں تباہ کرتا رہا، اپنی عزت و توقیر واہیات باتوں کی وجہ سے گراتا اور اپنی پونجی کی بڑی مقدار مٹاتا رہا، حیات کے خوشگوار دن اترانے میں اور بہترین ایام لہو و لعب میں گزارتا رہا، خدا مجھے اور تمہیں معاف کرے اور اپنی رحمتِ کاملہ سے ان لغزشوں سے درگزر کرے۔"

(ترجمہ عربی عبارت الروض المجود، باغی ہندوستان، ص ۱۲٦)

حضرت علامہ مشرباً چشتی اور نظریۂ وحدۃ الوجود کے زبردست حامی تھے، وہ اس مسئلہ میں مقلدانہ حیثیت نہیں رکھتے تھے بلکہ اسے مجتہدانہ بصیرت کے ساتھ سمجھتے اور سمجھاتے تھے، مولانا خیرالدین (والد ابوالکلام آزاد) فرماتے ہیں :-

"میں نے ایسا خوش تقریر انسان عمر بھر میں اور کوئی نہیں دیکھا، مجلس کی تقریر اور درس و علم کی تقریر، دونوں میں بے مثل تھے، ان کی ایک تقریر وحدۃ الوجود پر اس درجہ مشہور ہوئی کہ دور دور سے اہلِ علم اس کی سماعت کے لیے شدِ رحال

کر کے آتے تھے۔"

(نقشِ آزاد، ص ۳۰۹، مطبوعہ کتاب منزل، لاہور)

حضرتِ علامہ نے یہی تقریر اپنے بھائی مولانا محمد افضل رحمہ اللہ تعالیٰ کے کہنے پر "الروض المجود" کے نام سے قلم بند فرمائی جو پہلی دفعہ ۱۳۱۳ھ میں مطبع مفید الاسلام حیدر آباد دکن سے زیورِ طباعت سے آراستہ ہوئی۔

جناب حکیم محمود احمد برکاتی، کراچی (نبیرۂ حضرت مولانا سید برکات احمد ٹونکی قدس سرہ) نے (جو فطری طور پر خیر آبادی خانوادہ سے گہری عقیدت و محبت رکھتے ہیں اور وقتاً فوقتاً اکابرِ خیر آباد کی خدمات پر علمی اور تحقیقی کام کرتے رہتے ہیں) اس تقریر کا اردو ترجمہ کیا، بلاشبہ "الروض المجود" ایسی ادق کتاب کو سلیس اور رواں اردو میں منتقل کرنا لائقِ تبریک کارنامہ ہے۔

مکتبۂ قادریہ اسلاف کے ورثے کی حفاظت کے پیشِ نظر الروض المجود اور اسکے ترجمہ کی اشاعت کر رہا ہے امید ہے کہ اہلِ علم اس سرمایۂ علمی کو قدر و منزلت کی نگاہ سے دیکھیں گے۔ مولائے کریم جل مجدہ ہمیں ملی سرمائے کے تحفظ کی توفیق عطا فرمائے۔ آمین۔

۲۱ رمضان المبارک ۱۳۹۷ھ
۶ ستمبر ۱۹۷۷ء

محمد عبد الحکیم شرف قادری، لاہور

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم ؕ

الحمد لینبوع الوجود مفیض الجود والصلوٰۃ علی محمد صاحب المقام المحمود والہ اھل الشرف والسود وصحبہ نجوم الاھتداء فی الغیاھب السود علی مر الاعصار والابود۔

یہ رسالہ حقیقتِ وجود کے موضوع پر ہے جس کا نام میں نے "الروض المجود" رکھا ہے اور یہ بغیر کسی خاص سعی و کاوش کے قلم برداشتہ، ائمہ کشف و شہود کی تحقیق کے سلسلے میں لکھا ہے۔ یہ رسالہ میں نے ایسے شخص کی مقصد براری کے لئے لکھا ہے جس کی مقصد براری کے بغیر میرے لئے چارہ کار نہیں اور اس کی فرمائش کی تعمیل گویا میرے لئے فرض ہے، اللہ نے اسے بادۂ عرفان و یقین سے سیراب فرمایا ہے اور اس کے آباء و اجداد سے اسے علوم و معارف ورثے میں ملے ہیں، میری مراد فاضل و کامل، اخی مولوی محمد افضل سے ہے۔

میں اللہ تعالیٰ سے امیدوار ہوں کہ وہ مجھے اپنے ایسے صالح بندوں میں سے بنا دے جو اپنے امروز میں فکرِ فردا سے غافل نہیں رہتے اور میری دعا ہے کہ مجھے اپنے بادۂ عشق و محبت کے جام عطا فرمائے اور حشر کے دن اپنے حبیب (صلی اللہ علیہ وآلہ و اصحابہ وسلم) اور اس کی اولاد کے ساتھ اٹھائے، وہ ہر چیز پر قادر ہے اور وہی دعا قبول فرمانے والا ہے۔

یہ رسالہ ایک مقدمہ (جو گویا تمہید ہے) اور دو فصلوں پر مشتمل ہے پہلی فصل میں تشنہ کاموں کے لئے سیرابی کا سر و سامان ہے اور دوسری فصل میں کجرووں کے لئے رہنمائی ہے، آخر میں خاتمہ ہے جس میں وحدتِ وجود پر دلائلِ نقلیہ بیان کئے گئے ہیں، اس کے بعد وصیت نامہ ہے۔ اللہ تعالیٰ ہی توفیق دینے والا ہے۔

مقدمہ

آدمی اپنے خالق کی عبادت اور اخلاق اللہ سے متخلق ہونے کے لئے پیدا کیا گیا ہے اور معبود کا عرفان حاصل کرنے اور اس کے وجود پر ایمان لانے کے لئے اسے عقل عطا کی گئی ہے تاکہ آدمی باری تعالیٰ کے مظاہر جود پر نگاہ کرکے اس کے وجود پر ایمان لائے اور (جیسا کہ علماء اہلِ اسلام مشائخِ ماتریدیہ کا عقیدہ ہے) آدمی کا یہ عذر مسموع نہ ہوگا کہ اسے دعوتِ انبیاء نہیں پہنچی تھی اس لئے کہ عقلِ صریح و سلیم وحدتِ وجودِ باری کے لئے دلیل کافی ہے۔ اگر عقل کافی نہ ہوتی تو (جیسا کہ کتب کلامیہ میں تفصیل سے بیان ہوا ہے) انبیاء علیہم السلام پر الزام لازم آتا۔

عقل کے، عرفانِ حق کے بارے میں کافی ہونے کی وجہ سے ان لوگوں کو بھی باری تعالیٰ پر ایمان لانا واجب ہے جن تک انبیاء علیہم السلام کی دعوت نہ پہنچ سکی ہو، اور اسی لئے علمِ ذات و صفات و توحید میں ایمان بالتقلید جائز نہیں ہے اور اس لئے وجودِ باری پر فرقانِ حمید اور قرآنِ مجید میں دلائلِ عقلیہ سے استدلال کیا گیا ہے اور فرمایا گیا ہے "سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ" ورنہ صرف رسول (صلی اللہ علیہ وسلم) کے ارشاد ہی سے استناد کافی ہوتا اور براہینِ عقلیہ انّیہ اور دلائلِ برہانیہ یقینیہ کی طرف متوجہ کرنے کی ضرورت نہ ہوتی۔

کمالاتِ انسانیہ میں شریف تر اور ملکاتِ صفاتِ نفسانیہ میں بزرگ تر چیز عقلاً و نقلاً حکمت ہے اور حکمت کی انواع میں سے حکمتِ نظریہ شریف تر ہے اور حکمتِ نظریہ میں سے وہ نوع سب سے اعلیٰ ہے جس میں وجود اور اس کی قسموں سے بحث کی جاتی ہے۔ (فلسفہ) اور فلسفہ میں شریف تر علمِ توحید و صفات ہے تو عقلی و نقلی دلائل اور فلسفہ، وحی اور ملت کی شہادت سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ ہر ذی عقل پر علمِ وجودِ باری کے حصول میں جد و جہد واجب ہے اور لازم ہے کہ باری تعالیٰ سے اپنے عہد کو یاد رکھے اور اس میں حتی المقدور سعی و جہد کرے، ہاں حد سے تجاوز بے شک نہ کرے فیکون من الاخسرین اعمالاً الذین ضل سعیهم فی الحیوٰة الدنیا

وہم یحسبون انہم یحسنون صنعاً [1] اور معرفتِ حق کے حصول کے لئے کائنات پہ نگاہ کرنی ضروری ہے کیونکہ ہم اشیاءِ عالم پہ وجود و عدم اور کون و فساد طاری و مترتب ہوتے دیکھتے ہیں تو ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ یہ سب ایک صانعِ حکیم اور خالقِ قیوم کی ایجاد و صنعت ہیں۔

لیکن (اشیاءِ کائنات پہ) یہ نگاہ ایک عام نگاہ ہے اور ہر درجہ کی عقل اس پر قادر ہے اور اس شخص کو معذور قرار نہیں دیا جا سکتا جس نے اپنی عقل سے کام نہ لیا ہو چاہے اسے نبی کی دعوت نہ پہنچی ہو اور مراتبِ عقل، درجاتِ مخلوقات اور آراء و فہم میں بُعد و تفاوت و تخالف ہوتا ہے اس لئے اس تخالف و تفاوت کے لحاظ سے مراتبِ معرفت بھی متفاوت ہیں اور قوموں کے عقائد بھی اندازِ نظر کے تخالف و تناقض کے سبب سے باہم متناقض ہیں، ایک گروہ (واصلین) اس درجے پر پہنچ گئے کہ "لو کشف الغطاء لما ازددا و یقیناً" ایک گروہ اس پستی میں جا گرا کہ اپنے ہاتھوں سے پتھر تراشتا ہے پھر اسی کو سجدے کرتا ہے اور دعوتِ حق کو رد کر کے گمراہ ہو جاتا ہے۔ اسی طرح کسی گروہ نے آثارِ وجود کے باہم تناقض و تخالف کو دیکھ کر حقیقتِ واحدہ کی طرف اس کی نسبت کو محال تصور کر لیا اور یہ سمجھ بیٹھا کہ موجودات (ایک ذات نہیں بلکہ) ذواتِ متعددہ و کثیرہ ہیں جن کی حقیقتیں بھی مختلف ہیں اور ان کے احکام اور آثار بھی باہم مختلف ہیں حالانکہ کل موجودات حقیقتِ احدیت سے فیضیاب ہیں، اسی سے ان کا وجود اور قوام بھی ہے، ایک گروہ نے امعانِ نظر سے کام لیا اور جہت وجود اور اس کے اشتراک پہ اور اسے ممکنات کے بطلان کا یقین ہو گیا اور یہ یقین ہو گیا کہ موجوبیت کا تحقق اس کے مصداق سے ہوتا ہے اور یہ مصداق مطلقاً حقیقتِ واحدہ ہے اور وجود اپنی وحدتِ ذات کے باوجود اپنے تعینات میں متنوع ہے اور اسی لئے اس کے آثار میں تنوع و تباین ہے۔

یہ ایک ناقابلِ انکار حقیقت ہے کہ نظر جتنی باریک اور صاف ہو گی اس سے حاصل شدہ علم بھی زیادہ صحیح اور برحق ہو گا اور یہ بھی حقیقت ہے کہ صوفیائے کرام باریک نظر،

[1] سورہ کہف

پاک دل، صائب الرائے، شاغل و ذاکر، مطیع صادق الاعتقاد، طاعت میں نیک نیت، شانِ باری میں زیادہ فکر کوش، ایمان میں محکم، شیفتگی میں شدید، طلب میں تیز رو اور حق کی طرف ترغیب و ترہیب سے دعوت دینے والے ہوتے ہیں اور اس کے نتیجے میں ان کے اعتقادات اغلاط سے مامون اور اختیار ایمان کے لئے موزوں تر ہوتے ہیں اور ان بزرگوں کے متعلق یہ گمان بھی نہیں کیا جا سکتا کہ ان کے اعتقادات اسلام اور ملت کے مخالف اور تقاضائے عقلِ سلیم کے مخالف بھی ہو سکتے ہیں، بھلا صدیق کے دل میں زندیق کے اوہام کیسے راہ پا سکتے ہیں؟ اور ملحد کی سی ہذیان سرائی کی تہمت موحد پر کون لگا سکتا ہے؟ خاصانِ خدا کو کم عقلی اور کم نگاہی سے کیا واسطہ؟ بے خرد کو خردمند سے اور راست رو کو کجرو سے کیا نسبت؟ ہوش و خرد اور وہم و گمان میں تو بڑا فاصلہ ہے، کسی کی آشوب زدہ آنکھیں اگر ناگواری محسوس کریں تو اس میں خورشیدِ درخشاں کا کیا قصور؟ فصلِ ربیع کی یہ بھی کوئی خطا ہوئی کہ اس میں خلطِ سودا جوش میں آجاتی ہے۔

جو یہ کہتا ہے غلط کہتا ہے کہ یہ حضرات اپنے وفورِ عشق و مستی اور ماسوی اللہ سے یکسر غافل ہونے کی وجہ سے ماسوی اللہ کو بھی رب ہی سمجھ لیتے ہیں اور ان میں سے کوئی "انا الحق" کوئی "ما فی جبتی الا اللہ" کوئی "سبحانی ما اعظم شانی" کہنے لگتا ہے جیسا کہ مجنون "انا اللیلیٰ انا اللیلیٰ" پکارتا تھا۔ یہ کہنا بھی صحیح نہیں ہے کہ یہ حال ایک نوع کا کمال ہے کیونکہ یہ اس پر دال ہے کہ سالک محبت کی آخری حدوں تک جا پہنچا ہے اور عاشق نے عشق کی آخری منزل بھی طے کر لی ہے، اور اس کی مثال اس شخص کی سی ہے جس نے قرصِ خورشید پہ نظروں کو اس طرح مرتکز کر دیا ہو کہ صورتِ خورشید اس حسِ بصر میں سما گئی ہو کہ اس کی نظر جس شے پر بھی پڑتی ہو اسے مہر تاباں ہی نظر آتا ہو۔

یہ کہنا اس لئے غلط ہے کہ تعددِ وجود کو فرض کر لینے کے بعد جیسا کہ وحدتِ شہود کے قائلین کی رائے ہے، اتحاد کا حکم لگانا ایک نوع کا جہل اور الحاد ہو جاتا ہے لہٰذا یہ تو فوز و کمال نہ ہوا، گم گشتگی اور ضلالت ہوئی اور ان بزرگوں کے ریاضات و مجاہدات کا نتیجہ اور مشاہدات و مکاشفات کا حاصل ایک امرِ لغو و باطل نکلا تو یہ اس تشنہ لب کا سا حال ہوا جو

آب و سراب میں امتیاز نہ کر سکے ، نہیں ! یہ بزرگ بر سامانِ اضطرابِ تخیل میں مبتلا اور آسیب زدۂ خرافات و اباطیل ہو ہی نہیں سکتے ، یہ تو وہ حضرات ہیں جن کو دُودِ عشق بھی حواس باختہ اور بیگانۂ خرد نہیں بنا سکا ، جو بے خودی میں بھی ہوشیار رہتے ہیں جو شاکی بھی ہوتے ہیں شاکر بھی ، جو دوختہ لب بھی ہوتے ہیں ذاکر بھی ، فارغ بھی ہوتے ہیں غرق فکر بھی ، بلکہ ان کی حرارتِ عشق ان کے فکر و حواس کو اور تیز کر دیتی ہے وہ غلبۂ شوق کے تقاضوں پہ کان نہیں دھرتے اور غلبۂ حقیقت کے باوجود ظواہرِ شرع کی رعایت کرتے اور اصولی و فروعی مناسکِ دین کی حفاظت کرتے ہیں اور اسی کے ساتھ وہ یہ ترانے بھی گاتے اور یہ گیت بھی گنگناتے ہیں اور اس فیضانِ حق کا شکر ادا کرتے ہیں بلکہ ان میں سے بعض تو وہ حضرات ہیں جن پر اس حقیقت کا القا ہوا ہے تو انہوں نے یہ اعلان کیا ہے اور بعض ایسے حضرات ہیں جنہوں نے نظر (غور و فکر) سے کام لیا ہے اور استدلال کا حق ادا کیا ہے ان خدا رسیدہ اور حق آگاہ بزرگوں کے متعلق یہ کون کہہ سکتا ہے کہ یہ مبتلائے سُکر ہیں اور عشق کی سرمستی میں بذیان سرائی کر رہے ہیں اور کہنے والوں کی اس بات میں کوئی وزن نہیں ہے کہ صوفیائے کرام کا مسلک عقل کے دائرے سے خارج ہے اس لئے اس کے ردّ و ابطال پہ توجہ بے ضرورت ہے ، امام غزالی احیاء العلوم میں فرماتے ہیں :

"جس چیز کو عقل محال سمجھتی ہے اس کا دائرۂ ولایت میں اظہار جائز نہیں ہے ہاں جس چیز سے عقل قاصر ہے (صرف عقل اس کا ادراک نہیں کر سکتی) دائرۂ ولایت میں اس کا اظہار جائز ہے اور جو صاحب اس میں تمیز نہ کر سکیں کہ کون سی چیز عقلاً محال ہے اور کون سی چیز عقل کی حد سے ماوراء ہے وہ صاحب لائقِ خطاب نہیں ہیں ۔"

قاضی عین القضاۃ ہمدانی "الزبدۃ" میں فرماتے ہیں :۔

"عقل میزان صحیح ہے اور اس کے احکام صادق اور یقینی ہوتے ہیں ان میں کذب نہیں ہوتا ، عقل حاکم عادل ہے اس سے نا انصافی متصور نہیں ہے ۔"

اس سے ثابت ہو گیا کہ صوفیاء کا مذہب عقلِ صریح کے خلاف نہیں ہے بلکہ وہ

اس میزانِ صحیح پہ تولا جاتا ہے چنانچہ ہمارا ارادہ ہے کہ پہلے اس پر عقلی دلائل لائیں تاکہ فلسفہ زدہ اور عقلیت گزیدہ لوگ مبتلاءِ شک نہ رہیں پھر اس کو نقلی دلائل سے مؤکد کریں تاکہ نکلف مآب متکلم مطمئن ہو سکے اسی لئے ہم نے اس کتاب میں صوفیاء کے اصول و اصطلاحات سے تعرض نہیں کیا بلکہ صرف، نظر کے تقاضوں پر اقتصار کیا ہے واللہ الموفق۔

فصلِ اوّل

وجودِ حقیقی ایک حقیقتِ واحدہ ہے جو فصولِ محصلہ اور عوارضِ مشخصہ سے مختلف نہیں ہوتی بلکہ مطلق بذاتہا ہونے کے باوجود متعین بنفسہا ہوتی ہے اور اس کا تعین اس کی حقیقت پہ زائد نہیں ہے اور زائد ہے بھی تو اعتباری طور پر حالانکہ وہ متعین بنفسہا ہے یہ حقیقت واجب لذاتہا ہے اور غیر کی معلول نہیں ہے اس لئے کہ اس کے ماسوا (غیر) کوئی موجود ہی نہیں ہے اور جب یہ مطلق بنفسہا ہونے کے باوجود متعین بنفسہا ہے تو یہ خود باہم متغایر اشیاء کے درمیان مابہ الاشتراک ہے ٹھیک اسی طرح جیسے یہ حقیقت بذاتہا کسی امر کے اضافے اور کسی معنیٰ کی زیادتی کے بغیر ان اشیاء کے درمیان مابہ الامتیاز بھی ہے، اس کے ساتھ ہی یہ حقیقت واجب (لذاتہا) ہے اور اس کے تعینات ممکن ہیں اسی طرح جس طرح کہ یہ حقیقت واحدہ ہے اور اس کے تعینات متغایر ہیں اور اس حقیقت حقہ کا دارومدار تعین پر نہیں ہے نہ یہ تشخص میں محصور ہے اس لئے یہ تعینات میں بدلتی رہتی ہے اور اپنی وحدت کے باوصف کثرت میں ظاہر ہے کسی نے کیا خوب کہا ہے ؎

اے کہ ذاتِ خویش را مطلق مقید ساختی
رنگ ہائے مختلف را صورتِ خود ساختی

میں بفضلِ خدا اس حقیقت پر ایمان رکھتا ہوں اور شیوخِ طریقت نے جو اختیار کیا ہے اس پہ یقین رکھتا ہوں اور اس کے اثبات کیلئے دلائلِ قویہ رکھتا ہوں، پہلے ہم چند مقدمات بیان کرتے ہیں پھر دلائل بیان کریں گے۔

مقدمۂ اولیٰ

وجود اپنے مصدری معنٰی کے لحاظ سے کہ جس کی تعبیر (فارسی میں) ہستی ؔ سے کی جاتی ہے ایک بدیہی و فطری امر ہے، اشیاء میں مشترک ہے اور ان سے اذہان میں منتزع ہوتا ہے، اعیان (خارج) میں موجود بنفسہٖ نہیں ہے۔ یہ ایک ظاہر و بدیہی حقیقت ہے جس میں کوئی اختلاف نہیں۔

مقدمۂ ثانیہ

اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ وجودِ مصدری جو اشیاء سے منتزع ہوتا ہے اعتبار کرنے والے کے اعتبار اور فرض کرنے والے کے فرض کئے بغیر واقع میں اس کا منشأ انتزاع ہوتا ہے جس سے وجود کا انتزاع صرف اختراعیات اور وہمی و فرضی تعملات میں سے نہیں ہوتا بلکہ یہ ضروری ہے کہ وہ امر واقع میں بھی موجود اور نفس الامر میں متحقق ہو ورنہ وجود (حقیقی نہیں بلکہ) نرا اختراعی ہوگا اس لئے کہ انتزاعیات کی واقعیت ان کے مناشی کی واقعیت ہی ہوتی ہے۔

مقدمۂ ثالثہ

وجودِ مصدری کے انتزاع کا منشأ کسی امر کی زیادتی اور کسی معنی کے ملائے بغیر نفسِ حقیقت موجودہ ہے اس لئے کہ انتزاعِ وجود کا منشأ اگر نفسِ حقیقت موجودہ نہ ہو بلکہ مع امرِ زائد ہو تو (سوال پیدا ہوگا کہ) یہ امرِ زائد اس حقیقت کی طرف منضم ہوا ہے یا اسی سے منتزع ہوا ہے؟ یہ دونوں صورتیں باطل ہیں، دوسری صورت اس لئے باطل ہے کہ حقیقت سے منتزع ہونے والی چیزوں میں سے وجودِ مصدری سب سے پہلی چیز ہے اس سے پہلے اور کوئی چیز منتزع نہیں ہے اور وجودِ مصدری کا سب سے پہلے ہونا ہی بہتر ہے کیونکہ اگر حقیقت سے کوئی اور چیز پہلے منتزع ہوئی تو اس منتزع ہونے والی چیز کا اس

اس کے منشأ انتزاع کے علاوہ واقع میں کوئی تحقق نہ ہوگا لہٰذا یہ منشأ انتزاع واقع میں منشأ انتزاع وجود ہوگا اور اس کا زیادہ مستحق ہوگا کہ اس کو منشأ انتزاع سمجھا جائے اور اسی طرح امر انتزاعی کی وساطت ۔ اور پہلی صورت اس لئے باطل ہے کہ :

۱- یہ ایک بدیہی بات ہے کہ "ا" کا انضمام "ب" کی طرف "ب" کے وجود کی فرع ہے لہٰذا اگر مصداقِ وجود حقیقت کی طرف منضم ہوگا تو یہ امرِ منضم (مصداقِ وجود) وجودِ حقیقت پر سابق ہوگا کیونکہ مصداق، صادق پر بداہۃً متقدم ہوتا ہے حالانکہ وجودِ حقیقت اس امرِ منضم پر مقدم ہے کیونکہ "ب" (منضم الیہ) کا "ا" (منضم) سے پہلے ہونا بدیہی امر ہے اور اس طرح دور لازم آتا ہے (کہ وجودِ حقیقت سابق بھی ٹھہرتا ہے اور مسبوق بھی، مقدم بھی اور مؤخر بھی)

۲- کسی چیز (مثلاً "ا") کا انضمام کسی چیز (مثلاً "ب") کی طرف منضم ("ا") کے وجود کا متقاضی ہے کیونکہ معدوم محض (محض) کے کسی چیز کی طرف انضمام کے تو کوئی معنی ہی نہیں تو اگر وجود کا مصداق ماہیت کی طرف منضم امر ہو تو اس امر کا وجود ہوگا اور اس کے وجود میں کلام ایسا ہی ہوگا جیسا نفس وجودِ ماہیت میں کلام تو اگر اس امر کے وجود کا مصداق خود وہ امر ہو تو چاہئے کہ وجودِ ماہیت کا مصداق ضرور ماہیت ہو اس لئے کہ عقل صریح اور وجدان صحیح ایک موجود اور دوسرے موجود کے درمیان فرق نہیں کرسکتے اور اگر اس امرِ منضم کا مصداق وہ امر ہو جو اس امر کی طرف منضم ہو تو تسلسل لازم آئے گا۔

اس کے علاوہ فطرت سادہ اور بداہتِ صادقہ کا فیصلہ یہ ہے کہ یہ احتمال بغیر کسی استدلال کے باطل ہے لہٰذا وجود کا مصداق واقع میں بغیر فرض کرنے والے کے فرض کے نفس جوہر حقیقت ہے جس میں کسی عارض کا اضافہ نہ ہو۔

ان دلائل سے واضح و ثابت ہوگیا کہ وجودِ مصدری کا مصداق امر انتزاعی نہیں ہے جیسا کہ شیخ مقتول کے کلام سے سمجھا جاتا ہے نہ یہ کوئی وصف انضمامی ہے جیسے ضعیف العقل لوگوں کا ایک گروہ فرما دیتا ہے

مقدمۂ رابعہ

وجود کی نسبت جوہر حقیقت کی طرف جو کہ اس کی مصداق ہے ایسی ہی ہے جیسے انسانیت کی نسبت ماہیت انسان کی طرف اور حیوانیت کی نسبت ماہیت حیوان کی طرف، اس لیے کہ وجود نفس حقیقت پر کوئی معنی زائد نہیں ہے جیسے کہ مفہوم انسانیت نفس حقیقت انسانیت پر کوئی معنی زائد نہیں ہے۔ اس حد تک تو بات مقدمۂ ثالثہ میں بھی بیان ہو چکی ہے۔

اگر وہم تمہیں اس شک میں ڈالے کہ حقیقت انسانیت سے وجود کا انتزاع جاعل سے نسبت و استناد کی حیثیت سے ہوتا ہے اور انسانیت اس سے اس حیثیت سے منتزع نہیں ہوتی لہٰذا وجود کا مصداق جوہر حقیقت انسانیت بذاتہا اور بغیر اعتبار حیثیت نہیں ہے بلکہ جاعل کی طرف استناد کی حیثیت سے ہے اور انسانیت کا مصداق یہ بذات خود ہے بغیر زیادت حیثیت کے، تو اس شک میں نہ پڑو اور یہ بات سمجھ لو کہ منشأ انتزاع کے معنی میں مصداق وجود ممکن نہیں ہے کہ زیادت حیثیت کے ساتھ حقیقت ہی ہو اس طرح کہ حیثیت مصداق میں قید ہو اس کی جز ہو اور اس میں داخل ہو ورنہ وجود پر وہ حیثیت سابق ہو جائے گی اور یہ باطل ہے بلکہ یہ حیثیت تعلیلی ہو اور وجود سے انتزاع کے بعد حقیقت سے منتزع ہو اب وہ منشأ انتزاع کے معنی میں مصداق وجود نہیں ہو گی بلکہ وہ اس معنی میں مصداق وجود ہو گی کہ یہ اس پر وجود کے حمل کی علت ہے مگر لحاظِ ذہن میں، واقع میں نہیں۔ اس لئے کہ اگر واقع میں صدق وجود کی علت ہو گی تو اس حقیقت کے وجود سے سابق ہو گی حالانکہ یہ وجود اور جاعل وجود کے درمیان اضافت سے عبارت ہے اور اضافت مضافین کے بعد تحقق پذیر ہوتی ہے اور جس طرح یہ حیثیت، حقیقت پر وجود کے صادق آنے کی تعلیلی ہے اسی طرح انسانیت کے حقیقت پر صادق آنے کی بھی تعلیلی ہے کیونکہ یہ بات بدیہی ہے کہ حقیقت جب تک مجعول نہ ہو اور جب تک اس کے لئے فعلیت نہ ہو حقیقت [illegible] انسان یا حیوان بالفعل [illegible]

جیسے کہ جب تک حقیقت مجعول نہ ہو موجود نہیں ہوتی تو یہ حقیقت جس طرح اس پر جاعل کی طرف اس کے استناد کی حیثیت سے وجود صادق آتا ہے اسی طرح اس پر اسی حیثیت سے انسانیت صادق آتی ہے اور جس طرح حقیقتِ متقررہ کے اپنی ذات پر صادق آنے میں امرِ زائد کا انتظار نہیں ہوتا اسی طرح یہ (حقیقت متقررہ) اپنے سے وجود کے انتزاع اور وجود کے اس پر صادق آنے میں امرِ زائد کی منتظر نہیں ہوتی اور جس طرح حقیقت اپنے متقرر ہونے کے بعد اپنے سے انتزاعِ انسانیت میں کسی چیز کی محتاج نہیں ہوتی صرف اس کے تقرر کی ضرورت ہوتی ہے اسی طرح وہ حقیقت تقرر کے بعد انتزاعِ وجود میں نفسِ تقرر کے علاوہ کسی چیز کی محتاج نہیں ہوتی یہاں تک کہ اگر اس کا تقرر بنفسہا ممکن ہو تو وہ دونوں امور کے انتزاع کے لئے بلا فرق کافی ہے اور جس نے ان دونوں کے درمیان اس باب میں فرق کیا ہے اس نے مکھیوں کی بھنبھناہٹ سے زیادہ کچھ نہیں کہا۔ اس موقع کی تفصیل ہم نے اس کتاب کے علاوہ اپنی دوسری کتاب (حاشیۂ قاضی مبارک) میں بھی کی ہے۔

یہ چار مقدمات ہیں جو ظن و تخمین نہیں بلکہ یقین کی اساسات پر مبنی ہیں۔

اس تمہید کے بعد ہم کہتے ہیں کہ اس میں کوئی شک نہیں کہ وجودِ مصدری اشیاء سے منتزع ہے چاہے وہ اشیا چھوٹی ہوں یا بڑی، اعلیٰ ہوں یا ادنیٰ، جواہر ہوں یا اعراض، معقولات ہوں یا اعیان، وجود کے لئے ان میں بغیر فرضِ فارض اور اعتبارِ معتبر منشأ انتزاع ہے اور یہ منشأ نفس وجوہر حقیقت ہے اور اس کی طرف وجود کی نسبت ایسی ہے جیسے انسانیت کی نسبت انسان کی طرف اور حیوانیت کی نسبت حیوان کی طرف اور یہ منشأ معنی وجود کا مصداق بنفسہ بغیر کسی امر کی زیادت اور کسی معنی کے انضیاف کے ہے اور یہ محال ہے کہ یہ منشأ اشیاء کے مبائن و مغارق ہو اس لئے کہ وجود ان اشیاء کی نفسِ حقیقت سے منتزع ہوتا ہے اور یہ منشأ حقیقت واحدہ ہے اس لئے کہ اگر حقیقتِ واحدہ نہ ہو بلکہ حقائق ہوں تو وجود کی نسبت اس کے منشأ کی طرف انسانیت کی نسبت انسان کی طرف نہیں ہوگی جیسا کہ مقدمۂ رابعہ میں ثابت ہو چکا ہے اور یہ بھی محال ہے کہ یہ حقیقت واحدہ کوئی امر ہو جو اشیاء کی طرف منضم ہو یا ان سے منتزع ہو جیسا کہ مقدمۂ ثالثہ میں ثابت ہو چکا ہے یہ ایسا ہی ہے جیسے کہ یہ محال ہے کہ حقیقت

اشیاء سے مبائن ہو ورنہ وجود اس سے منتزع نہ ہو سکے گا بلکہ یہ حقیقت کل میں ساری، بلکہ کل ہی یہ حقیقت واحدہ منصورہ ہے جیسا کہ انشاء اللہ عنقریب دلائل سے واضح ہوگا اور یہ بھی محال ہے کہ یہ حقیقت کسی تعین خاص سے مقید ہو ورنہ پھر وہ کل میں ساری و منبسط نہیں ہوگی بالکل اسی طرح جس طرح یہ محال ہے کہ یہ حقیقت محقہ کلیہ مبہمہ ہو ورنہ وہ مصداق وجود بنفسہا نہ ہو سکے گی بلکہ اپنے تحصل میں محصلات خارجیہ کی محتاج ہوگی لہٰذا یہ مطلق ہے یعنی ہر قید سے معرا ہے، ہر تعین کی صلاحیت رکھتی ہے اور یہ بھی محال ہے کہ وہ اپنے غیر کی معلول ہو اس لئے کہ اس (حقیقت) کے غیر کی کوئی اصل واساس ہی نہیں ہے اور اس کے سوا کوئی موجود ہی نہیں ہے اور جو اشیاء اس سے الگ (مغایر و مبائن) نظر آتی ہیں وہ اس کے نفس و ذات کے شیون و تعینات ہیں۔

جب یہ ثابت ہو گیا کہ مصداق وجود جسے وجود حقیقی سے تعبیر کیا جاتا ہے ایک ایسی حقیقت ہے جو واحدہ ہے، واجبہ ہے، کل میں منبسط ہے، تعین و قید سے آزاد ہے تو یہ سمجھ لو کہ جب یہ حقیقت اشیاء کی طرف منضم صفت نہیں ہے نہ اس سے منتزع ہونے والی نعت وصفت ہے نہ ان کے مبائن کوئی امر ہے تو ہر شئے کی عین ہوگی، عین اس معنی میں نہیں کہ ہر شئے بھی حقیقت مطلقہ بما ہی مطلقہ ہے بلکہ اس معنیٰ میں کہ یہ حقیقت کسی امر کی زیادت اور کسی معنیٰ کے انضمام کے بغیر طرح طرح کے تعینات سے متعین بنفسہا ہوتی ہے چنانچہ یہ ایک تعین کے اعتبار سے ایک شئے ہوتی ہے اور دوسرے تعین کے اعتبار سے دوسری شئے، یہ بات اس لئے ہے کہ جب یہ ثابت ہو گیا کہ وجود مصدری کا مصداق یہی نفس حقیقت ہے اور مثلاً انسان میں مصداق وجود نفس انسان ہے، معلوم ہوا کہ یہ حقیقت نفس انسان ہے تو اب دو صورتیں ہیں یا تو یہ کہ انسان ہی یہ حقیقت بما ہی مطلقہ ہو اور یہ صریحاً باطل ہے کیونکہ یہ حقیقت انسان کے برخلاف سب (افراد) میں منبسط ہے اور انسان کے برخلاف تعین انسانی میں مقصور اور گھری ہوئی نہیں ہے یا یہ کہ انسان ہی یہ حقیقت متعینہ ہو تو (اب دو صورتیں ہونگی) یا یہ کہ اس کا تعین ایک امر منضم الیہ ہوگا اور یہ محال ہے ورنہ وہ (انسان) ایک ایسے وجود کے ساتھ موجود ہوگا جو اس حقیقت کے مغایر ہے

اور وجود کا مصداق ہوگا تو یا یہ امرِ منضم اسں حقیقت کا عین ہوگا (اور اس کی دو شکلیں ہیں) یا عین حقیقت مطلقہ ہوگا اور اس کا بطلان ظاہر ہے یا حقیقت متعینہ کا عین ہوگا تو پھر اس کے تعین میں بات ہوگی، یا عین نہیں ہوگا، اس صورت میں مصداق وجود حقیقت واحدہ نہیں ہوگی اور یہ باطل ہے جیسا کہ ابھی ابھی بیان ہوا۔

یا یہ کہ اس کا تعین (امرِ منضم نہیں) امر منتزع ہو، اس صورت میں اس کا منشأِ انتزاع نفسِ حقیقت ہوگی اور یہ حقیقت اپنے اطلاقِ ذاتی کے باوجود متعین بنفسہا ہوگی پھر انسان بھی حقیقتِ متعینہ بنفسہا ہوگا اور فرس بھی حقیقت متعینہ بنفسہا وقس علیٰ ہذا، لہٰذا ثابت ہوا کہ موجود حقیقتِ واحدہ، حقہ، واجبہ ہے جو اپنے نفسِ ذات اور سنخ جوہر سے مختلف تعینات سے متعین ہوتی ہے اور کسی امر کی زیادتی اور کسی معنی کے انضمام کے بغیر لامتناہی تصورات سے متصوَّر ہوتی ہے اور یہ (حقیقت) جس طرح اشیاء کے درمیان مابہ الاشتراک ہے اس طرح مابہ الامتیاز بھی ہے۔

اس موضوع و مبحث پر حصولِ یقین کے لئے لطافتِ فکر اور صفائے ذہن، دقتِ نظر اور ذکاوت کی ضرورت ہوتی ہے اسی لئے اس موضوع سے کمزور دماغ والے گھبراتے اور ذہین حضرات اس میں دلچسپی لیتے ہیں کیونکہ تعین کا مصداق بغیر کسی معنی غریب کی نسبت کئے یہی نفسِ حقیقت ہے ہاں اس پر زیادتِ تعین کا حکم اس حیثیت سے لگایا جاتا ہے کہ اس (نفسِ حقیقت) کا جوہر تعین میں محصور و محدود نہیں ہے بلکہ یہ اپنے جوہر کی حد تک کسی تعین سے آزاد اور مطلق ہے اس لئے کہ ماہیت کا تعین اگر اس پر زائد اور اس کی طرف منضم ہوگا تو منضم الیہ کا تعین اس پر سابق ہوگا تو تعین ماہیت قبل حقیقت لازم آئے گا اور یہ خلافِ مفروض ہے نیز یہ امرِ منضم یا تو متعین ہوگا اور اس صورت میں حقیقت کا تعین منضم الیہ کے تعین کی فرع ہوگا اور اس سے دور لازم آئیگا یا یہ امرِ منضم غیر متعین ہوگا تو اس صورت میں وہ تعین ماہیت کا منشأ نہیں ہوگا کیونکہ یہ ثابت ہو گیا ہے کہ غیر متعینات اگر ہزاروں کی تعداد میں بھی باہم منضم ہو جائیں تو مفیدِ تعین نہیں ہو سکتے یا (علیحدہ) صورت یہ ہے کہ (یہ) امر منضم معدوم ہوگا تو اس شکل میں اس کے ماہیت کے ساتھ

منضم ہونے کے کوئی معنی نہیں ہیں یا وہ موجود ہوگا اور پھر متعین ہوگا تو اس کا تعین یا بنفسہ ہوگا یا اس کی ذات پر زائد ہوگا۔ اس دوسری صورت میں اس امر زائد پر گفتگو ہوگی اس لئے کہ وہ لامحالہ موجود و متعین ہوگا اور گفتگو اس کے تعین میں ہوگی اور یہ سلسلہ لاالی نہایت دراز ہوگا اور یہ امور عینیہ یعنی تعینات منضمہ موجود فی الخارج مسلسل ہوں گے اور یہ باطل ہے اور پہلی صورت میں (کہ امرِ منضم موجود و متعین بنفسہٖ ہو) اس کے تعین کا دار و مدار اس کی نفسِ ذات پر ہوگا اس لئے کہ اس امرِ منضم کی نفسِ ذات ہی وجود اور ماہیت منضم الیہ کی مصداق ہوگی، یہ تعین بھی مصداق وجود بنفسہا ہے جیسا کہ مقدمۂ ثالثہ میں فیصلہ ہوچکا ہے لہٰذا اس کا تعین بھی بنفس ذاتہا ہوگا، نیز اگر تعین ایسا امر ہو جو ہر ماہیت منضم الیہا پر زائد ہو اور مثلاً تعینِ زیدی حقیقتِ انسان کا تعین کرنے والا ہو تو یہاں دو وجود دو کے ساتھ دو موجود ہوں گے جن میں سے ایک تو تعین ہے اور دوسرا اس کا معروض، اس لئے کہ اگر یہاں ایک وجود ہو تو تعین نفس جوہر حقیقت سے منتزع ہوگا اور حقیقت متعین بنفسہا ہوگی اور یہ خلافِ مفروض ہے، اور اگر یہاں دو وجودوں کے ساتھ دو موجود ہوں ایک عارض اور ایک معروض تو ذاتِ معروض وجودِ ذاتِ عارض پر سابق ہوگی کیونکہ یہ بدیہی ہے کہ وجودِ عارض وجودِ معروض کا محتاج ہوتا ہے اور وجودِ عرض وجودِ معروض کا محتاج ہوتا ہے تو یا تو معروض اپنے مرتبۂ وجود میں متعین ہوگا تو متعین بنفسہٖ ہوگا اس لئے کہ اس مرتبے میں عارض کا تعین نہیں ہوسکتا اور یہی مطلوب ہے۔ یا (وہ معروض) متعین نہیں ہوگا تو ماہیتِ مجردہ کا وجود لازم آئے گا اس لئے کہ اس مرتبے میں عارض کا تعین نہیں ہوسکتا کیونکہ وجودِ معروض وجودِ عارض سے سابق ہوتا ہے اور لازم (ماہیت مجردہ کا وجود) باطل ہے اس لئے یہ سبقت واقعی ہے، تعلقاتِ اختراعیہ میں سے نہیں ہے اور وہ لحاظ جس کے اعتبار سے یہ سبقت ہے وہ نفس الامر کی قسموں میں سے ہے اور ماہیتِ مجردہ کا وجود نفس الامر میں محال ہے، نیز تعینِ امرِ منضم کا معروض یا تو حقیقتِ مطلقہ کا حصہ ہے یا بغیر کسی تعین حصّی کے نفسِ حقیقتِ مطلقہ ہے، یہ دوسری صورت باطل ہے اس لئے کہ معروض کے مبہم

ہونے کی صورت میں تعین عارض متصور نہیں ہے اور پہلی صورت میں (کہ معروض حقیقتِ مطلقہ کا حصہ ہو) تعین حصی سنخ حقیقت سے منتزع ہوگا اور نفس جوہر حقیقت کی صحت کرنے والا ہوگا، مرتبۂ معروض جو کہ مرتبۂ عارض پر سابق ہوتا ہے اس کے انتزاع کی تصحیح کرنے والا ہوگا ورنہ یا تو یہ تعین حصی امر منضم ہوگا، اس طرح یہاں دو تعین ہو جائیں گے ایک تو یہ تعین عارض جو پہلے فرض کر لیا گیا ہے اور دوسرا تعین حصی جو جانب معروض میں ماخوذ ہے تو ان دونوں میں سے ایک لغو ہو جائے گا نیز گفتگو اس تعین حصی میں اسی طرح جاری ہوگی جس طرح اس تعین عارض میں جاری ہوئی تھی جو پہلے فرض کر لیا گیا تھا یا (وہ تعین حصی امر منضم نہیں بلکہ) امر منتزع ہوگا لیکن نفس جوہر حقیقت سے منتزع نہیں بلکہ حقیقت سے مع امر زائد منتزع ہوگا، یہ امر زائد یا تو وہ عارض ہونے والا تعین ہو سکتا ہے اور یہ باطل ہے اس لئے کہ گفتگو اس کے مرتبۂ معروض میں ہے جو عارض پر سابق ہوتا ہے اور یا (وہ امر زائد) کوئی دوسرا عارض ہو سکتا ہے مگر یہ بھی تعین عارض سے متاخر ہوگا اس لئے اس کے مرتبۂ معروض میں کیونکر ہو سکتا ہے اس سے یہ ثابت ہو گیا کہ نفس جوہر ماہیت تعین حصّی کے انتزاع کی تصحیح کرنے والا ہو اور نفس حقیقت متعین بنفسہا ہو اور یہی ہم ثابت کرنا چاہتے ہیں۔

حیرت کی بات یہ ہے کہ جو لوگ اس بات کا انکار کرتے ہیں کہ تعین اطلاق سے اور دانیا نا اشتراک سے نکلتا ہے اور تعین کو ماہیت کی طرف منضم سمجھتے ہیں ان لوگوں کی نظر میں ہر ممکن کا تعین اس کی ماہیت پر زائد ہوتا ہے بلکہ ہر ممکن جنس بعید کے تحت مندرج ہوتا ہے اور یہ نہیں جانتے کہ تشخص جب امر منضم ہوگا تو متعین ہوگا اور یہ تعین یا بنفسہ ہوگا اس صورت میں اس کا وجوب لازم آئے گا (ممکن نہ رہا واجب ہو گیا) یا (تعین) اس پر زائد ہوگا، اس صورت میں تسلسل لازم آئے گا، اور نہ یہ جانتے ہیں کہ تشخص جب ماہیت کے ماسوا کوئی اور امر ہوا تو وہ مقولۂ بعیدہ کے تحت مندرج ہوگا، اس صورت میں اس کی ماہیت وہ ہوگی جس کا تعین اس پر زائد ہوگا ورنہ تعین نفس ماہیت مطلقہ سے نکلے گا اور یہ بات ان کے مذہب کے خلاف ہے اور جب ماہیت کا تعین اس پر زائد ہوا تو گفتگو تعین کے تعین میں ہوگی اور تسلسل لازم آئے گا

یوں قاطع برہان سے یہ ثابت ہوگیا کہ ماہیت مطلق بذاتہا ہونے کے باوجود متعین بنفسہا ہوتی ہے گویا نفسِ ماہیت ہی متعین ہے جس طرح کہ نفسِ ماہیت مطلق ہے اس لیے جب یہ متعین ہوتی ہے تو متعین بذاتہا ہوتی ہے اور اسی لئے ماہیت مطلق بذاتہا ہونے کے باوجود کسی امر کے انضمام کے بغیر باہم مختلف تعینات کے ساتھ متعین بنفسہا ہوتی ہے۔

اور اس کا باہم مختلف تعینات کے ساتھ متعین بنفسہا ہونا اس کے مطلق بذاتہا ہونے کے منافی نہیں ہے بلکہ یہ عین اطلاق ہے اس لئے کہ جو چیز متعین ہوتی ہے وہ متعدد تعینات کے ساتھ متعین نہیں ہوتی بلکہ وہ تعینِ واحد میں مقید ہوتی ہے اور جب ماہیت بجوہرہا باہم مختلف تعینات و تشخصات کا منشأ ہو تو یہی ماہیت اپنے افراد یعنی تعینات کے درمیان اسی طرح مابہ الامتیاز بھی ہوتی ہے جس طرح مابہ الاشتراک ہوتی ہے اور یہ واحد بنفسہا ہونے کے باوجود متعدد بنفسہا بھی ہوتی ہے اور یہ اس لئے کہ اس میں کوئی شک نہیں کہ مثلاً ماہیتِ انسانیہ واحد بنفسہا ہے اور اسی کے ساتھ اپنے افراد میں متعدد بھی ہے اب اس (ماہیتِ انسانیہ) کا یہ تعدد اگر بنفسہا ہے تو یہی ہمارا مطلوب ہے اور صورت میں یہی ماہیت مشترک بھی ہے، ممتاز بھی ہے، ممیز بھی ہے اور اگر تعدد بنفسہا نہیں ہے بلکہ ان باہم مختلف عوارض کی وجہ سے ہے جو اسے عارض ہو گئے ہیں تو (دو صورتیں ہیں) یا تو یہ عوارض ماہیت کو اس کے متعدد ہونے کے بعد عارض ہوئے ہیں، اس صورت میں ماہیت کا تعدد ان عوارض کی وجہ سے نہیں ہوا اور یہ خلافِ مفروض ہے اور یا یہ کہ یہ عوارض ماہیت کو عارض ہوئے اور ماہیت بعد میں متعدد نہیں ہوئی اس صورت میں اس کا معروض ماہیت مبہمہ ہوئی اور یہ بھی باطل ہے اس لئے کہ یہ عوارض لازماً متعین ہوں گے اس لئے کہ وہ تعدد کے، جو تعینات سے عبارت ہے، اسباب ہیں اور معروض کے عدم تعین کے باوجود عوارض کے تعین کے کوئی معنی نہیں ہیں، اس کے علاوہ جب یہ واضح ہوگیا کہ ماہیت متعین بنفسہا ہے تو برہان قائم کرنا تو کجا، تفصیل کے تکلف کی بھی ضرورت نہیں ہے اس لئے کہ ماہیت مطلقاً واحد ہونے کے ساتھ اپنے تعینات میں متعدد بنفسہا ہے اور اس کا تعدد بنفسہا اس کے واحد ہونے کے

منافی نہیں ہے بلکہ یہ تعدد عین وحدت ہے چنانچہ زید میں مثلاً نفس حقیقت انسانیہ پر کوئی امر زائد نہیں ہے بلکہ یہ حقیقت بنفسہا متعین ہوئی اور زید کہلائی، بالکل اسی طرح جس طرح بنفسہا متعین ہوئی اور عمرو کہلائی اور یہ حقیقت جب بذاتہا متعدد ہوئی اور کسی تعین سے متعین ہو کہ زید کہلائی اور دوسرے تعین سے عمرو کہلائی تو اپنے تعینات میں تعدد کے لحاظ سے باہم مختلف شیئوں کی نسبت اس کی طرف صحیح ہوئی اور یہ حکم لگانا صحیح نہیں ہوا کہ ان تعینات کے درمیان اگرچہ ان کا منشأ نفس حقیقتِ مطلقہ ہی ہے، فرق نہیں ہے اور نہ یہ حکم لگانا صحیح ہے کہ تعین بما ہو تعین اور حقیقتِ مطلقہ بما ہی مطلقہ کے درمیان اگرچہ حقیقت مطلقہ ہی منشأ تعین ہے، فرق نہیں ہے۔

ہم نے جو حجج برہانی اور براہین ایقانی تمہارے سے لئے بیان کئے ہیں امید ہے کہ اس کے بعد اس مسئلے میں کوئی اشتباہ اور التباس باقی نہیں رہے گا اور چونکہ گروہِ مخالف کے مبنی بر تخمین اصول تمہاری گھٹی میں پڑے ہیں اس لئے ہماری اس تحقیق کے باوجود تمہیں اب بھی شک ہو تو ہم تمہیں بتاتے ہیں کہ زیادۂ تعین کا قول ان کے اصول پر بھی پورا نہیں اترتا خصوصاً جبکہ یہ معلوم ہے کہ ان کے نزدیک ماہیت جعلِ بسیط سے مجعول ہے اور ہم نے اپنی بعض کتابوں میں اس پر براہینِ لمّی قائم کئے ہیں کہ وہم کے وسوسوں کی کوئی گنجائش باقی نہیں رہتی اور جعلِ بسیط پر ایمان کے ساتھ کس میں اتنی تاب ہے کہ مطلق کے معین اور مشترک کے ممیز ہونے کا انکار کر سکے اس لئے کہ مجعول جب نفسِ ماہیت ہوگا تو کسی امر کے انضمام کے بغیر ہوگا ورنہ مجعول نفسِ ماہیت نہیں ہو سکتا جیسا کہ جعلِ بسیط کا مفہوم ہے لہٰذا یا تو یہ ماہیت مبہمہ بما ہی مبہمہ ہوگی اور اس کا باطل ہونا ظاہر ہے اس لئے کہ مبہم میں تقرر کی صلاحیت نہیں ہو سکتی، یا یہ ماہیت متعینہ ہوگی تو یہ محال ہے کہ اس کا تعین کسی امر کے انضمام کے ساتھ ہو اور یہ ظاہر ہے۔

بڑی تعجب کی بات ہے کہ یہ حضرات جعلِ بسیط اور اس کے متفرعات پر ایمان رکھتے ہیں اور اتنی صاف بات کو نہیں سمجھتے اور مشترک و ممیز اور مطلق و متعین کے اتحاد کے قائل نہیں ہیں اور بڑے پائے کے خردمند ہونے کے باوجود یہ نہیں سمجھ سکتے کہ

جو چیز بھی اشیاء کے درمیان مابہ الامتیاز ہوتی ہے وہ مابہ الاشتراک بھی ہوتی ہے، اگر تمہیں یہ خیال ہو کہ جامع کس طرح فارق ہشترک کس طرح ممیز اور مطلق کس طرح متعین ہو سکتا ہے تو ہم تمہیں بتاتے ہیں کہ کتبِ حکمیہ میں براہینِ قاطعہ لمیہ سے متحقق ہو چکا ہے کہ جسم بسیط مفرد واحد متصل فی نفسہ ہے، اس میں بالفعل مفاصل نہیں ہیں اس لئے کہ وہ جواہر فردہ سے مرکب نہیں ہے۔ اور اس میں شک نہیں ہے کہ جسم متصل چاہے بطور فرض مطابق واقع ہی سہی نصف، نصف النصف اور نصف نصف النصف وغیرہ لاالی النہایۃ کی طرف انقسام پذیر ہو سکتا ہے اور نصف، ربع اور ثمن وغیرہ میں سے کوئی بھی بالفعل موجود نہیں ہے ورنہ وہی الزام عائد ہو گا جو نظام پر عائد ہوا تھا کہ اجسام مقدار میں غیر متناہی ہوں گے اس لئے کہ یہ محال ہے کہ بعض اجزاء بالفعل موجود ہوں اور بعض بالقوہ کیونکہ ترجیح بدونِ مرجح محال ہے لہٰذا جب جسم مثلاً نصف نصف میں تقسیم ہوا تو اس کی ہر تقسیم انتصاف (نصف نصف کرنے) کی ہی نہیں ہو گی کیونکہ تقسیم کی قسموں میں سے مثلاً تین اور تیس کی تقسیم بھی ہے تو دو صورتیں بہر حال ضروری ہیں یا تو جسم میں جو نصف فرض کیا گیا ہے وہ کسی منشأ واقعی کی بجائے اعتبارِ مقید سے کیا گیا ہے اور اس کا باطل ہونا ظاہر ہے اس لئے کہ اگر مقید نے جسم کی تین یا تیس کی طرف تقسیم کا اعتبار کیا تو یہ انتصاف نہیں ہوا یا جسم میں نصف فرض کیا گیا ہے وہ فرض واقعی اور نفس الامر کے مطابق ہے تو اس صورت میں اس کا منشأ واقع میں ہو گا اب اس کی دو صورتیں ہیں یا تو وہ منشأ واقعی جس میں اعتبارِ معتبر اور فرضِ فارض کا کوئی دخل نہیں ہے نفس ذاتِ متصل (جسم) ہے یا اس کے اجزاء میں سے کوئی جزء ہے کیونکہ اس کا منشأ جسم سے باہر کوئی امر تو ہو ہی نہیں سکتا، دوسری صورت باطل ہے اس لئے کہ واقع میں جسم متصل کے اجزاء میں سے کسی جزء کا کوئی وجود نہیں ہے ورنہ پھر جسم متصل نہیں رہے گا اور اس لئے بھی کہ اگر نصف کا منشأ انتزاع کوئی جزء معین جسم میں موجود بالفعل ہو تو غیر متناہی کسور میں سے ہر ایک کا منشأ انتزاع بالقوہ ہو گا اور یہ اس کے غیر متناہی اجزاء بالقوہ، بالفعل موجود ہیں لہٰذا وہی مفاسد لازم آئیں گے جو نظام کو (جسم کو غیر متناہی الاجزاء ماننے کی بناء پر) لازم آئے تھے، اس طرح پہلی صورت ہی قرار پائی اور

وہ یہ ہے کہ ذاتِ جسم متصل نصف، ربع اور ثلث کا منشأ انتزاع ہے اور اس میں شک نہیں ہے کہ جسم متصل کی طبیعت جسم کے تمام تحلیلی غیر متناہی بالقوہ اجزاء کے درمیان مشترک ہے کیونکہ اگر ایسا نہ ہو تو اجزاء جسم کی طبیعتیں باہم مختلف ہونگی اور طبیعت جسم سے متغائر ہوں گی اور یوں جسم متصل نہ رہے گا کیونکہ اپنے مقام پہ یہ طے اور ثابت ہو چکا ہے کہ باہم متغایر اور متبائن طبائع کے درمیان اتصال ممتنع ہے۔ اور جب طبیعت جسم اپنے تمام موجود بالقوہ اجزاء کے درمیان مشترک ہونے کے ساتھ خصوص نصفیت اور خصوص ربعیت وغیرہ کا منشأ انتزاع ہے، تو وہ (طبیعت) بنفسہا مابہ الاشتراک بھی ہے اور مابہ الامتیاز بھی ہے تو یہ وہم کرنا مناسب نہیں ہے کہ طبیعت جسم اگر نصفیت کا منشأ انتزاع ہو گی تو ہر جگہ منشأ انتزاع ہو گی اس سے لازم آتا ہے کہ یہ طبیعت جہاں نصفیت کا منشأ انتزاع ہو گی وہیں ربعیت کا منشأ انتزاع بھی ہو گی اور اسی طرح یہ بھی وہم نہیں کرنا چاہیئے کہ طبیعتِ انسانیہ اگر تعین زیدی کا منشأ ہو گی تو ہر جگہ ہو گی تو اس سے لازم آتا ہے کہ یہ جب تعینِ عمری کا منشأ ہو گی تو تعین زیدی کا بھی منشأ ہو گی اور یہ (وہم اس لئے نہیں کرنا چاہیئے کہ) طبیعت انسانیہ مطلقہ تعینات کی قسمیں ہیں جو اس کے جوہر ذات اور عین جوہر سے نکلتی ہیں جو باہم متغایر ہوتی ہیں اپنے شیون اور احکام کے لحاظ سے ایک دوسرے سے ممتاز ہوتی ہیں بالکل اسی طرح جس طرح جسم متصل کی طبیعت اس کے اجزاء تحلیلیہ لامتناہیہ کے لحاظ سے مطلقہ ہے اور جب اس کے اجزاء فرض کیئے جائیں تو اس کے لئے متغایر و متبائن تعینات بھی ہیں چاہے وہ تعینات جوہر طبیعت ہی سے نکلتے ہوں اسی طرح محیط الدائرہ میں بالفعل نقطہ نہیں ہوتا ورنہ اگر بعض نقاط لامتناہیہ بالقوہ ہے بالفعل پائے جائیں تو ترجیح بلا مرجح لازم آئے گی یا اگر تمام نقاطِ ممکنہ پائے جائیں تو نقاط کی لامتناہی اور تتالی (پے در پے) لازم آئے گی اور اس کے باوجود محیط الدائرہ بذاتِ خود نقطۂ مرکزیہ کا منشأ انتزاع ہے اور یہ دائرہ کے تمام نقاط ممکنہ سے ممتاز ہوتا ہے لہذا محیط الدائرہ اپنے اندر کے تمام ممکن نقاط کی طرف مساوی النسبت ہونے کے باوجود نقطۂ مرکزیہ کا خصوصاً منشأ انتزاع ہوا اور اس طرح وہ تمام نقاط کے درمیان مابہ الاشتراک ہونے کے باوجود انہی نقاط کے درمیان

مابہ الامتیاز بھی ہے کیونکہ وہ ان نقاط میں سے خصوصیت کی بنا پر ہر نقطے کا منشأ انتزاع ہے اس لئے جو کوئی اس بات کو بعید از عقل سمجھتا ہے کہ جامع کس طرح فارق ہو سکتا ہے اس کے استبعاد پر حق کے واضح ہو جانے اور برہان کے قیام کے بعد توجہ لاحاصل ہے اور حجت کے فیصلے کے بعد مبتلائے شک کے سوء اعتقاد کی طرف التفات نہیں کیا جا سکتا تو اگر تمہیں یہ شک ہو کہ حقیقت بنفسہا کا تعدد ممکن نہیں ہے کیونکہ فلاسفہ کے نزدیک یہ طے شدہ ہے کہ تعدد اولاً و بالذات کم منفصل یعنی عدد کے عوارضِ خاصہ میں سے ہے اور غیر عدد، عدد کے عارض ہونے سے ہی متعدد ہوتا ہے جیسا کہ مشائیہ کا مذہب ہے تو سمجھ لو کہ ان کی یہ بات بے بنیاد اور بے دلیل ہے عدد ایک امر اعتباری ہے جو احاد سے مرکب ہوتا ہے اور احاد اعتباری ہوتے ہیں اور عدد واقع میں کوئی چیز نہیں ہوتا عدد کا وجود و ثبوت اس کے منشأ انتزاع سے ہوتا ہے اور یہاں اس کا منشأ انتزاع نفسِ حقیقتِ متعددہ بنفسہا ہوتی ہے اس لئے کہ واحد کا مفہوم، مفہوم واحد ہوتا ہے اس کا ایک مصداق ہوتا ہے جو وحدت کا منشأ انتزاع ہوتا ہے اور یہ مفہوم واحد جب متعدد ہوتا ہے تو اس سے عدد مرکب ہوتا ہے اور مفہوم واحد کا تعدد اس کے مصداق اور منشأ انتزاع کے تعدد سے ہوتا ہے تو اس کا منشأ انتزاع بنفسہ متعدد ہوتا ہے اور پھر مفہوم واحد متعدد ہوتا ہے اور اس سے عدد منتظم ہوتا ہے تو وحدت کا منشأ واحد کا مصداق ہوتا ہے وہ واحد جو متعدد بنفسہ ہوتا ہے اور یہی وہ بات ہے جس کے ہم درپئے اثبات ہیں۔

برہان سے یہ ثابت ہو گیا کہ حقیقت مطلقہ ہی متقید ہوتی ہے اور حقیقتِ مشترکہ ہی ممیزہ بھی ہوتی ہے اور واحد ہی متعدد بھی ہوتا ہے اور یہ بھی ثابت ہو گیا کہ تعینات نفس حقیقت سے ہی مترشح ہونے اور نکلنے کے باوجود فی انفسہا باہم متغایر اور حقیقتِ مطلقہ سے مغایر ہوتے ہیں، اور جب یہ واضح ہو گیا کہ حقیقت واحدہ واجبہ مصداق وجود ہوتی ہے اس کے علاوہ کسی اور چیز کا وجود اور تحقق نہیں ہوتا تو پھر اشیاء جوہریت اور عرضیت وغیرہ کی صورت میں اختلاف، تباین اور تغایر اس امر واحد کے تعینات

سے ہوتا ہے اور یہ تعینات، باوجود اس کے کہ نفسِ حقیقت سے بغیر کسی امداد کے اضافہ کے نکلتے ہیں، فی نفسہا باہم متغایر ہوتے اور اس حقیقت کے مغایر ہوتے ہیں، اور جب یہ حقیقت حقہ کسی تعین اور قید میں محصور و مقصور نہیں ہے بلکہ یہ تعین اور قید سے مطلق (آزاد) ہے تو تعین کے عدم سے یہ حقیقت معدوم نہیں ہوتی اس لئے کہ حقیقت کا تحقق، تعین کے تحقق پر موقوف نہیں ہے بلکہ تعین کا تحقق حقیقت کے تحقق پر موقوف ہے لہٰذا حقیقت کے واجب ہونے کے باوجود تعین کا ممکن ہونا اور حقیقت کے وجود کے باوجود تعین کا عدم اور حقیقت کے بقا کے باوجود تعین کا فنا اور حقیقت کے قدم کے باوجود تعین کا حدوث صحیح اور جائز ہوا بالکل اسی طرح جیسے فلاسفہ کے نزدیک طبیعت کا وجود الٰہی، وجود فردانی کے بطلان سے باطل نہیں ہوا کرتا اس لئے کہ طبیعت اپنے وجود الٰہی میں وجود فردانی پر منحصر نہیں ہے لہٰذا وجود الٰہی کا قدم وجود فردانی کے حدوث کے باوجود جائز ہوا حالانکہ وجود الٰہی اور وجود فردانی دونوں ایک ہیں، اعتبار کا فرق ہے اس لئے کہ جب زید پایا گیا تو حقیقتِ انسانیہ پائی گئی اور حقیقتِ انسانیہ کے دو مستقل وجود نہیں ہیں، ایک وجودِ زید اور دوسرا وجودِ حقیقت مجردہ عن التعین، اس لئے کہ یہ ممتنع ہے بلکہ وجودِ زید ہی وجودِ حقیقتِ انسانیہ ہے، صرف فرق یہ ہے کہ حقیقتِ انسانیہ مطلقہ ہے اور اس وجود (زید) پر منحصر نہیں ہے اور تعینِ زید اس حقیقت پر منحصر ہے۔

جب تمہیں برہان سے یہ معلوم ہو گیا کہ تعینِ زیدی حقیقتِ انسانیہ پر زائد نہیں ہوتا بلکہ یہ حقیقت بجوہرہا متعین ہو کر زید کہلاتی ہے مگر اس کے باوجود اس تعین سے منتفی نہیں ہے اور اس تعین پر منحصر نہیں ہے، اور برہان سے تمہیں یہ بھی ایقان حاصل ہو گیا کہ تعین کا حدوث و فنا حقیقت کے قدم و بقا سے متصادم نہیں ہوتا تو تمہارے لئے یہ سہل ہو گیا کہ یہ بھی یقین کر لو کہ حقیقت حقہ کے تعینات حالانکہ بغیر کسی امر کے اضافے کے حقیقت ہی نکلتے ہیں، ہالک (فانی)

اور ممکن ہوتے ہیں اور یہ حقیقت متعین بنفسہا ہونے کے باوجود حقہ اور واجب ہے اور تعینات بماہی تعینات کے احکام حقیقتِ مطلقہ بماہی ہی پر جاری نہیں ہوتے اور نہ حقیقت مطلقہ کے احکام تعینات پر جاری ہوتے ہیں اور نہ ایک تعین کا حکم دوسرے تعین پر جاری ہوتا ہے لہذا یہ جائز نہیں ہو اکہ حقیقت مطلقہ ان چیزوں کی طرف نسبت کی جاسکے جن کی نسبت تعینات کی طرف کی جاتی ہے مثلاً امکان، بطلان، ذلت، زیاں کاری، خست، احتیاج، نجاست، جوہریت، عرضیت، کثافت، جسمیت، لذت، الم، حدوث، عدم، جزئیت، ترکیب، عبودیت، تکلیف، تقویٰ، ثواب، گمراہی، عذاب وغیرہ اس لئے کہ یہ حقیقت حقہ واجب ہے لہذا باطل نہیں ہوسکتی، باعزت ہے خوار نہیں ہوسکتی، کامل ہے ناقص نہیں ہوسکتی، غنی ہے محتاج نہیں ہوسکتی اور اس کے پرے اور آگے ایسی کوئی چیز نہیں ہے جس کے ذریعے یہ اپنی تکمیل کرے یا یہ اس کی محتاج ہو اور نہ اس حقیقت کے پرے ایسی کوئی چیز ہے جو اس کے خلاف اور ناپسندِ خاطر ہو کہ یہ اس سے اذیت پائے نہ کوئی پسندیدہ چیز ہے جس سے یہ لذت اندوز اور ثواب یاب ہو اور نہ ایسی کوئی چیز ہے جس میں یہ حل ہو جائے یا وہ اس میں حلول کر جائے یا جس کی یہ پرستش کرے یا جس کی یہ مکلف ہو یا جس کی یہ ہیولیٰ یا صورت یا مقدار بنے، نہ کوئی چیز اس کی نسبت لطیف، پاک اور شریف ہے۔

اور اسی طرح جیسے یہ جائز نہیں ہے کہ تعین بماہو تعین کی طرف اس چیز کی نسبت کی جائے جو حقیقت مطلقہ بماہی مطلقہ کی طرف منسوب ہو جیسے اطلاق، وجوب، قدم، کمال، جمال، عزت، جلال، قہر، سلطان وغیرہ اور جیسے یہ جائز نہیں ہے کہ کسی تعین کی طرف اس چیز کی نسبت کی جائے جو دوسرے تعین کی طرف منسوب ہو۔

اور اطلاق اور تعین کے مراتب میں سے ہر مرتبے کے لئے ایک خاص نام ہوتا ہے جو اس مرتبے کے ساتھ خاص ہوتا ہے کچھ احکام ہوتے ہیں جو اس پر مرتب ہوتے ہیں، کچھ آثار ہوتے ہیں جو اس سے منسوب ہوتے ہیں مثلاً طبیعتِ مطلقہ کا جسے فلاسفہ کلی طبعی کہتے ہیں ایک خاص نام اور مخصوص احکام ہیں جو مرتبۂ اطلاق کے ساتھ خاص

ہیں اور اسی طبیعتِ مطلقہ، اس حیثیت سے کہ وہ تعینات میں منصوبہ ہوتی ہے، اسماء و احکام و آثار ہر تعین کی مناسبت سے ہیں، کسی ایک تعین کے احکام و آثار دوسرے تعین تک متجاوز نہیں ہوتے حالانکہ جیسا کہ برہان سے ثابت ہو چکا ہے یہ تعینات نفسِ حقیقتِ مطلقہ سے بغیر کسی امر کی زیادتی کے نکلتے ہیں۔

ہماری اس گفتگو سے یہ وہم نہیں ہونا چاہیئے کہ حقیقتِ حقہ، واجبہ کلیہ مبہم ہے، اس لئے کہ ہمارا مقصود تو اس استبعاد کا جس کی طرف وہم جاتا ہے اس طرح ازالہ ہے کہ مطلق اگر عین متعین ہو اور تعینات ذاتِ مطلق سے نکلیں تو متعینات فی انفسہا کے اور عین متعین اور مطلق کے درمیان کوئی تغایر نہیں رہے گا اور متعینات فی انفسہا اور عین متعین اور مطلق کے درمیان کوئی تخالف و تباین نہ رہے گا نہ یہ وہم ہونا چاہیئے کہ حقیقتِ حقہ واجبہ طبیعت مبہمہ ہے اس لئے کہ یہ (حقیقت) بذاتہا وجود کی مصداق ہے تو اگر یہ مبہم ہوتی تو بذاتہا مصداق وجود نہیں ہوتی۔

جب یہ واضح ہو گیا کہ اطلاق و تعین کے ہر مرتبے کے لئے الگ الگ مخصوص اسماء و احکام ہیں تو مرتبۂ اطلاق کے اسم کا مراتب تعین میں سے کسی مرتبے کا اطلاق کرنا اور مراتبِ تعین میں سے کسی مرتبے کے اسم کا مرتبۂ اطلاق پر یا کسی دوسرے مرتبۂ تعین پر اطلاق کرنا زندقہ والحاد ہے، ہاں اگر اسم مطلق کے متعین پر اطلاق سے مراد اس بات پر دلالت ہو کہ تعین حقیقت مطلقہ پر زائد نہیں ہے (تو زندقہ و الحاد نہیں ہے)

ہم اس کے لئے ایک مثال دیتے ہیں حالانکہ ذاتِ باری مثالوں سے بالاتر ہے، مثال یہ ہے کہ بحر کی حقیقت نفس حقیقت آب ہے، حقیقت آب پر کسی باقی کے بغیر! اب اس بحر میں متلاطم امواج ہوتی ہیں ایک موج ابھرتی ہے تو ایک موج مٹ جاتی ہے، کوئی موج صاف ہوتی ہے، کوئی گدلی کوئی پاک ہوتی ہے کوئی ناصاف، کوئی کھاری ہوتی ہے کوئی شیریں، اب تم سوچو کہ موج کی حقیقت کیا ہے؟ موج پانی ہی تو ہے جو متعین بنفسہا ہو گیا ہے اور موج بن کر صفائی اور کدورت، پاکی و ناصافی کھاری پن اور شیرینی کی کیفیات سے متکیف ہو گیا ہے چنانچہ کیفیات کے لحاظ سے باہم مخالف

اور تعینات سے ممتاز امواج میں سے ہر موج کی حقیقت، حقیقتِ واحدہ ہے جو کثرت میں ظاہر ہوگئی ہے اور ہر موج کی طبیعت مطلقہ ہے جو تعینات میں آشکارا ہوتی ہے اور کیفیاتِ متضادہ اور عوارضِ متقابلہ کی حامل ہوتی ہے اور یہ (حقیقت) امواج کے درمیان مشترک ہونے کے باوجود بعض امواج کے بعض سے امتیاز کا سبب ہے جیسا کہ ہم پہلے اس کی طرف اشارہ کر چکے ہیں جہاں ہم نے یہ ثابت کیا ہے کہ جسم منفصل کی طبیعت اس کے بعض اجزاء سے بعض کے امتیاز کا سبب ہے تو جس نے یہ گمان کیا کہ موج حقیقت آب یعنی بحر کی مبائن محض ہے تو اس نے خطا کی ہے اور جس نے یہ گمان کیا کہ بحر موج ہے اور موج بحر ہے بغیر کسی امتیاز کے تو اس نے بھی غلطی کی ہے اس لئے کہ امواج تو حدوث و عدم کے رنگ بدلتی رہتی ہیں اور بحر تو جیسے کہ قدم میں بحر تھا اب بھی بحر ہی ہے لیکن حق یہ ہے کہ موج وہ پانی ہے جو متعین ہوگیا اور حقیقت آب تعینِ موجی کے انعدام سے منعدم نہیں ہوتی تو موج کے آب متعین ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ انعدامِ موج سے انعدامِ آب بھی ہو جائے اس لئے کہ انعدام موج تو انعدام تعین آب ہے نہ کہ انعدام جوہر آب، حالانکہ تعین آب کا منشا نفسِ جوہر آب ہے لہذا وجوبِ آب اور امکانِ تعین میں باہم کوئی منافات نہیں ہوتی، اور جس طرح حقیقت آب کیفیاتِ متضادہ نمکینی و شیرینی وصفا و کدورت کی جامع ہے اسی طرح حقیقت حقہ تنزیہ و تشبیہ کی جامع ہے اور صرف تنزیہ کی تقیید سے منزہ ہے، تو جو حضرات کہ تحدید و تقیید کو تقدیس سے تعبیر کرتے ہیں اور اسی کو فریب کاری سے اپنے معتقدین کی نگاہوں میں مستحسن ثابت کرتے ہیں اور اشیاء کو حقیقتِ حقہ سے ذوات متباینہ تصور کرتے ہیں اور وجود کا منشا و مصداق حقیقت حقہ کے سوا کچھ اور مانتے ہیں وہ معرفت و ادراک سے قاصر ہیں اور اسی لئے تجرید میں غلو اور توحید تنزیہی پر جو تحدید و تقیید سے عبارت ہے، ایمان کے اعادہ کے باوجود دامِ شرک میں گرفتار ہوگئے ہیں اس لئے کہ ممکنات اگر ذوات متباینہ لخالقہا ہوتے تو اپنے جواہر حقائق سے وجود کے مصداقات ہوتے اور ان کے نزدیک جو چیز مصداق وجود بذاتہ ہو وہ واجب الوجود ہوتی ہے تو یہ حضرات ذاتِ باری کی

تنزیہ کرتے کرتے نادانستہ مبتلائے شرک ہوگئے ہیں اور خود کو موحد تصور کرنے کے باوجود تعددِ وجباہ کے قائل و معتقد ہوگئے ہیں اور ان کے برخلاف جو لوگ یہ عقیدہ رکھتے ہیں کہ مصداق وجود حقیقت واجبہ لذاتہا ہے جو اپنے تطورات میں منبسط ہے، تعینات کے باوجود مطلق ہے اور اس کے تطورات اس پر زائد نہیں ہیں، نہ اس کے تعینات اس پر زائد ہیں بلکہ یہ حقیقت بنفسہا تعینات کا منشأ ہے اور اشیاء کی اصل ہے اشیاء اس کی فروع ہیں؛ یہ حقیقت ہے اور اشیاء اس کے احوال ہیں؛ یہ بذاتہا نور ہے اور اشیاء اس کے سائے ہیں اور وجود کا مصداق اس (حقیقت) کے علاوہ کچھ اور نہیں ہے اور طبائع وجود اس کے علاوہ کسی اور چیز کی گنجائش نہیں رکھتے، وہ لوگ گویا یہ عقیدہ رکھتے ہیں کہ اس حقیقت کا نہ کوئی ہمسر و ضد ہے، نہ کوئی شریک و ممد، نہ اس کے نزدیک اس کے لئے کوئی قید ہے نہ کوئی حد، اسی لئے خاتم الولایۃ الشیخ الاکبر فصوص الحکم میں فرماتے ہیں :

فان قلت بالتنزیہ کنت مقیدا وان قلت بالتشبیہ کنت محددا وان قلت بالامرین کنت مسددا وکنت اماما فی المعارف سیدا فمن قال بالاشفاع کان مشرکا ومن قال بالافراد کان موحدا فایاک والتشبیہ ان کنت ثانیا وایاک والتنزیہ ان کنت مفردا فما انت ہو بل انت ہو وتراہ فی عین الامور مسرحا ومقیدا۔

(ترجمہ) "اگر تو تنزیہ کا قائل ہے تو تو نے تقییدِ حقیقتِ حقہ کا ارتکاب کیا اور اگر تو تشبیہ کا قائل ہے تو تو نے تحدیدِ حقیقتِ حقہ کا ارتکاب کیا اور اگر تو دونوں (تنزیہ و تشبیہ) کا قائل ہے تو راہِ صواب پر ہے اور معارف کا امام ہے، اور جو اشفاع (مصداقات وجود کے تعدد) کا قائل ہے وہ مشرک ہے اور جو مصداق وجود حقیقتِ حقہ کو مانتا ہے وہ موحد ہے۔ اگر تو واجب و ممکن کی اثنینیت کا قائل ہے تو تشبیہ کا شکار ہے اور اگر تو افرادِ مصداقات وجود کا قائل ہے تو تنزیہ کا شکار ہے تو تو وہ نہیں ہے بلکہ تو وہ ہے اور

تو عین امور میں اسے مطلق و مقید دیکھتا ہے۔"

الشیخ الاکبر کا کلام شریف یہاں ختم ہوا۔

حضرتِ شیخ کا مطلب یہ ہے کہ جس نے تنزیہ کا قول کیا اس نے حقیقت حق کو مقید کیا اور یہ ثابت ہو چکا ہے کہ وہ مطلق بلا قید ہے اور جو تشبیہ کا قائل ہے اس نے حقیقت کی تحدید کی اور یہ ثابت ہو چکا ہے کہ حقیقت بغیر تحدید کے حق ہے اور جس نے حقیقت کو مطلقہ و حقہ مانا اور تقیید و تحدید نہیں کی اور دونوں باتوں (تنزیہ و تشبیہ) کا قائل ہوا وہ راہِ راست پر ہے اور جو شفاع کا قائل ہے یعنی مصداق وجود کے تعدد کا وہ مشرک ہے کیونکہ جیسا کہ تم پڑھ چکے ہو مصداق وجود کے تعدد کا قول تعددِ وجباء کے مترادف ہے اور جو مصداق وجود کے تعدد کا نہیں بلکہ افراد کا قائل ہے وہ موحد ہے اور یہ عرفاء کی شان ہے اور تشبیہ سے بچو، اگر حقیقت حق کے مغایر ہو یا (یہ مطلب ہے کہ) اثنینیت حق و خلق کے قائل ہو اور تنزیہ سے بچو اگر تم مفرد ہو، مفرد سے مراد شیخ نے وہ چیز لی ہے جو مصداق وجود لذاتہ ہو اس لئے کہ یہ بیان ہو چکا ہے کہ ہر چیز میں مصداق وجود نفسِ حقیقت ہوتی ہے اور جو چیز مصداق وجود بنفسہٖ ہے وہ نفسِ حقیقت واجب تعالیٰ سبحانہ ہے جیسا کہ تمہیں پہلے اس کا ایقان حاصل ہو چکا ہے اس لئے تنزیہ کے قائل ہونے کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ انسان متعدد مصداق وجود کا قائل ہو اور اسی کا اقتضاء یہ بھی ہے کہ انسان تعدد واجب سبحانہ و تعالیٰ کا قائل ہو یا مفرد سے شیخ کی مراد وہ شخص ہے جو افراد مصداق وجود کا حکم کرتا ہو، حاصل دونوں کا ایک ہے، مقصود یہ ہے کہ جب یہ طے ہو گیا کہ مصداق وجود حقیقت واحدہ مطلقہ بذاتہا ہے جو اپنے تعینات میں منصور ہوتی رہتی ہے اور یہ متحقق ہو گیا کہ متعین، مطلق کے متبائن نہیں ہے بلکہ وہی مطلق متعین بنفسہٖ ہے مگر متعین من کل وجہ عین مطلق بھی نہیں ہے اس لئے کہ مطلق، مطلق ہے اور متعین متعین، لہٰذا تشبیہ کا کوئی جواز نہیں ہے ورنہ مطلق من کل وجہ عین متعین ہو جائیگا اور حق اور خلق کے درمیان کوئی امتیاز باقی نہیں رہے گا اور نہ تنزیہ کا کوئی جواز ہے ورنہ مطلق من کل الوجوہ متعین کے مبائن ہو جائے گا، اسی کی طرف شیخ نے اپنے ارشاد

ہیں اشارہ فرمایا ہے کہ فلا انت ہو (تو وہ نہیں ہے) کیونکہ تو اس سے مغایر ہے وہ مطلق ہے تو متعین ہے، بل انت ہو (بلکہ تو وہ ہے) کیونکہ مصداق کے لحاظ سے مطلق اور متعین متحد ہیں اور تو عین امور میں اسے مطلق و متعین دیکھتا ہے۔

اس فصل میں ہمیں اطناب و تفصیل میں جانا پڑا کیونکہ یہ اصل مہتم بالشان ہے اور حق بات کی تکرار کبھی فائدہ سے خالی نہیں اور ہر تکرار غیر مفید نہیں ہوتی قندِ مکرر ہو تو شیرینی کو دوچند کرتی اور مشک کو جتنا سحق کرو گے خوشبو میں اضافہ ہوگا۔

فصلِ ثانی

بیانِ مطلوب کے لئے بہترین اسلوب یہ ہوتا ہے کہ پہلے قیاسِ شعری سے ابتداء کی جائے کیونکہ اشعار دل پذیر انداز ہوتے ہیں اور اس طرح تخیلِ صحیح پیدا ہوتا ہے پھر خطابت سے کام لیا جائے جو ظن و ترجیح کے حصول کا ذریعہ ہوتی ہے پھر جدل کا انداز اختیار کیا جائے جو الزام کا کام دیتا ہے پھر برہان کی طرف توجہ کی جائے جسے تسلیم کئے بغیر چارہ نہیں رہتا، یہ مراحل اس لئے ضروری ہوتے ہیں کہ امراضِ فکر و ذہن کا معالج بھی درجہ بدرجہ ازالۂ امراض کے وہی طریقے استعمال کرتا ہے جو امراضِ جسمانی کا معالج کرتا ہے چنانچہ حکیم (معالج امراضِ فکر و ذہن) قضایائے شعریہ کے ذریعے ذہن کو تخیل کا عادی بناتا ہے اور طبیب (معالج امراضِ جسمانی) مختلف بہانوں اور حیلوں سے بیمار کی تسکین و شفاء کی کوشش کرتا ہے، پھر حکیم خطابت کے جوہر دکھاتا ہے اور طبیب تدبیر پر متوجہ ہوتا ہے پھر حکیم اذہان میں راسخ مقدماتِ باطلہ کا ابطال کرتا ہے اور طبیب بدن کے فاسد، ردی اور متعفن مواد کا اخراج اور تنقیہ کرتا ہے، پھر حکیم ابطالِ مقدماتِ باطلہ کے بعد اثباتِ حق کی کوشش کرتا ہے اور طبیب مواد فاسد کے تنقیہ کے بعد تقویت و اصلاح کی طرف توجہ کرتا ہے۔

لیکن چونکہ اشعار بالعموم کذب و دروغ پر مبنی ہوتے ہیں اس لئے اس اہم موضوع (حقیقتِ وجود) پر گفتگو کا آغاز ہی اشعار سے کرنا ایک نوع کا سوءِ ادب محسوس ہوا چنانچہ

ہم نے مقدمہ میں حق پسند حضرات کے لئے خطابت کا انداز اختیار کیا تاکہ عوام اور جمہور کے وحشت زدہ اور مضطرب اذہان مانوس ہوں اور سکون پائیں، عوام کالانعام ہوتے ہیں، تقلید پہ مجبور، حیرت زدہ اور بے بصیرت، خواص و اکابر کی اطاعت و پیروی ان کا شعار ہوتا ہے۔

اور چونکہ عوام اس موضوع سے بیزار و گریزاں ہوتے ہیں اور حقیقتِ وجود کو تصدیق تحصیل سمجھنا تو درکنار اس کے تصور و تخیل سے بھی ناآشنا ہیں، اس لئے یہ مناسب معلوم ہوا کہ مدعا کو تفصیل و وضاحت سے بیان کیا جائے اور ساتھ ہی برہان سے بھی اسے مدلل کر دیا جائے تاکہ انہیں تصور کے ساتھ تصدیق بھی اور تخیل کے ساتھ تحقیق بھی حاصل ہو جائے اور انہیں حصولِ علم سے پہلے انکار و تامل کی مہلت ہی نہ ملے اس لئے ہم نے پہلے مذاہبِ باطلہ کے بیان اور ان کی تغلیط و تردید کی طرف توجہ نہیں کی بلکہ پہلے ہی اثباتِ مذہبِ حقہ کا سلسلہ شروع کر دیا اور (مندرجہ بالا ترتیب کے علی الرغم) جدل سے پہلے برہان کا آغاز کر دیا۔

ہمارے اب تک کے (فصلِ اول میں) بیان سے تمہیں معلوم ہو ہی گیا ہوگا کہ ہمارے مسلک و مذہب کی بنا دو مقدموں پر ہے:

پہلا مقدمہ یہ ہے کہ مصداقِ وجود حقیقتِ واحدہ ہے۔

دوسرا مقدمہ یہ ہے کہ مطلق، متعین بنفسہٖ ہوتا ہے اور مشترک ممیز بذاتہٖ۔

ہم نے دوسرے مقدمے کے اثبات کے لئے جدل کا طریقہ بھی (فصلِ اول میں) اختیار کیا تھا، اب ہم (اس فصل میں) چاہتے ہیں کہ مقدمۂ اولیٰ کے اثبات میں بھی یہی طریقہ (جدل) اختیار کریں، اس کے ساتھ ہی تحقیق تک رسائی کے لئے برہان کا طریقہ بھی اختیار کریں گے تاکہ حق ذہنوں میں راسخ و جاگزیں ہو جائے اور حق دشمن جدل کوش خاموش کئے جاسکیں۔

چونکہ مذہبِ حق تمہارے ذہن میں راسخ ہو چکا ہے اور مذاہبِ باطلہ کے بطلان کا بھی اجمالی طور پر تمہیں یقین ہو گیا ہے اس لئے تمہیں تفصیل کے ساتھ ان کے بطلان کا اشتیاق ہوگا، چنانچہ اب ہم برہان و دلیل سے مذاہبِ باطلہ کا ابطال کرتے

ہیں۔ مذاہبِ باطلہ دو نوع کے ہیں :-

۱- مذاہبِ متناقضہ

۲- شبہ معارضہ وشکوکِ عارضہ

اس لئے ہماری اس فصل (ثانی) میں دو مقام ہیں۔

مقامِ اوّل

پہلا مقام مذاہبِ باطلہ کے رد میں، تاکہ باطل کے ابطال سے حق کا اثبات ہو سکے۔

اس میں تو کوئی نزاع نہیں ہے کہ وجود اپنے مصدری معنی (ہستی) کے لحاظ سے انتزاعی ہے نہ اس میں کوئی نزاع ہے کہ وہ مشترک ہے نہ اس میں کوئی نزاع ہے کہ وہ حقائق میں سے کسی شئے کا بھی عین نہیں ہے نہ اس میں کوئی نزاع ہے کہ وہ بدیہی اوّلی ہے بلکہ نزاع وجود کے مصداق اور منشأ انتزاع میں ہے اس لئے کہ اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ واقع میں وجود کا منشأ انتزاع ہے ورنہ وجود واقعی نہیں ہو سکتا اس لئے کہ انتزاعیات کی واقعیت در اصل ان کے مناشی کی واقعیت ہے تو اب سوال یہ ہوتا ہے کہ یہ مصداق وجود یا تو عین حقیقتِ متحققہ ہوگا اور یہ حقیقتِ متحققہ یا عین ممکنات موجودہ اور عین واجب جمیعًا ہوگی اور یہ فی انفسہا باہم متغایرہ ہیں۔ اور ان کے حقائق باہم متبائن ہیں جنہیں کوئی حقیقتِ مشترکہ جمع نہیں کرتی۔ یہ ابوالحسن اشعری کا مذہب ہے، ان کے مذہب کی رُو سے مصداق وجود حقائق مختلفہ متخالفہ ہیں؛ یا یہ حقیقتِ متحققہ "جو مصداقِ وجود ہے حقیقت واحدہ غیر مبہمہ ہوگی اور یہ حقیقت ہر موجود کی عین ہوگی جیسا کہ ہم ثابت کر چکے ہیں؛ یہ مذاق ومسلک صوفیاءِ کرام قدست اسرارہم کا ہے۔

یا یہ حقیقتِ متحققہ، حقیقت واحدہ مبہمہ مشککہ ہوگی جو اپنے بعض مراتب میں کامل ہوگی جو کہ واجب ہے اور بعض مراتب میں ناقص؛ اور زیادت ونقصان میں متفاوت ہوگی جو کہ جواہر واعراض کے وجودات ہیں اور یہ حقیقت بعضہا مابہ الاشتراک اور مابہ الامتیاز ہے، یہ اشراقیہ کا مذہب ہے۔

یا مصداق وجود غیر حقیقتِ متحققہ ہوگا (اس کی کئی صورتیں ہیں) یا وہ حقیقت سے

منتزع ہوگا، یہ مذہب شیخ الاشراق کی طرف منسوب ہے۔

یا حقیقت کی طرف منضم ہوگا (اس کی دو صورتیں ہیں) یا تو ممکنات اور واجب دونوں میں ہوگا، یہ مذہبِ متکلمین ہے۔ یا صرف ممکنات میں ہوگا، یہ مذہب مشائین ہے کیونکہ مشائین کا مذہب یہ ہے کہ وجود عینِ واجب ہے اور ممکنات میں ان کی حقیقت پر ایک امر زائد ہے جو اس کی طرف منضم ہے۔

یا وجود مصداق وجود حقیقت سے منفصل اور اس کے مبائن ہوگا، واجب لذاتہٖ ہوگا اور اشیاء کی موجودیت اس کی طرف انتساب سے عبارت ہوگی، یہ مذہب متصوفین اور متفلسفین کی ایک جماعت کا ہے۔

اس طرح یہ سات مذاہب ہوئے اور وجہِ ضبط یہ ہے کہ وجود لعینی یا بالموجودیۃ یا انتزاعی ہوگا، یہ مذہب شیخ مقتول کی طرف منسوب ہے، یا یہ وجود انضمامی ہوگا اور کل (ممکنات و واجب) میں ہوگا، یہ مذہبِ متکلمین ہے، یا صرف واجب میں منضم ہوگا، یہ کسی کا مذہب نہیں ہے۔ یا صرف ممکن میں منضم ہوگا، یہ مذہبِ مشائین ہے۔ یا موجودات سے منفصل ہوگا، یہ متصوفین و متفلسفین کی ایک جماعت کا مذہب ہے۔ یا وجود عینِ موجودات ہوگا، اس صورت میں یا تو وہ حقیقۃ واحدہ مبہمہ مشککہ ہوگا، یہ مذہبِ اشراقیہ ہے یا حقیقۃ واحدہ مطلقہ ہوگا جو مشکک نہیں، یہ مذہب حق (مذہبِ صوفیاءِ کرام) ہے۔

یا وجود حقائقِ متعددہ سے عبارت ہوگا جن پر اشتراکِ لفظ کے ساتھ وجود کا اطلاق ہوگا، یہ مذہبِ اشاعرہ ہے۔ یا موجودات کا جزء ہوگا، یہ کسی کا مذہب نہیں ہے۔

یہ سب کے سب مذاہب باطل ہیں، صرف صوفیاءِ کرام کا مذہب حق ہے۔

شیخ اشراق (شیخ مقتول) کی طرف جو مذہب منسوب ہے، اس کا بطلان ظاہر ہے اس لئے کہ نزاع وجود مصدری انتزاعی میں نہیں ہے بلکہ منشأ انتزاع میں ہے اور یہ محالات سے ہے کہ اس کا منشأ انتزاعی ہو اور فصل اول کے مقدمات میں اس کا بیان گزر چکا ہے۔

رہا وجود کا کل میں یا صرف ممکن میں صفتِ انضمامی ہونا جیسا کہ متکلمین و مشا'

مذہب ہے تو ہم اس کے ابطال سے فصلِ اول میں فارغ ہو چکے ہیں، پھر یہ بات ان کے اصول کے پیشِ نظر بھی ثابت نہیں کی جاسکتی، متکلمین کے اصول کی بنا پر تو یوں کہ وجود یا تو موجود ہوگا یا معدوم، معدوم ہونے کی کوئی سبیل نہیں ہے اس لئے کہ معدوم کے لئے محال ہے کہ وہ کسی شے کی طرف منضم ہو اور نہ وجود کے موجود ہونے کی کوئی سبیل ہے اس لئے کہ اگر وجود موجود ہوگا تو وجود اس کے ساتھ قائم ہوگا کیونکہ قیامِ وجود کے بغیر صدق موجود کے کوئی معنی ہی نہیں لہٰذا قیام المعنیٰ بالمعنیٰ لازم آئے گا اور اس طرح تسلسلِ وجودات لازم آئے گا اس لئے کہ پھر گفتگو وجودِ وجود میں ایسے ہی چلے گی جیسے وجود میں، اور یہ دونوں ان کے نزدیک باطل ہیں، اور فلاسفہ کے نزدیک یہ بات اس لئے ثابت نہیں ہو سکتی کہ اس صورت میں وجود ایک ایسی صفت ہوگا جو ماہیت کی طرف منضم ہو اور اس کے ساتھ قائم ہو لہٰذا وہ (وجود) ماہیت کے لئے عرض یا صورت ہوگا کیونکہ یہ بدیہی ہے کہ کسی شے میں 'حال' فلاسفہ کے نزدیک یا عرض ہوگا یا صورت، صورت اس لئے نہیں ہو سکتا کہ ان کے نزدیک صورتِ جسمیہ اور نوعیہ میں محصور ہوتی ہے اور وجود ان میں سے کوئی بھی نہیں ہے، اور نہ پہلی صورت ہو سکتی ہے (عرض)، اس لئے کہ اگر وجود عرض ہوگا تو اپنے موضوع کا محتاج ہوگا، لامحالہ اپنے موضوع سے بحسبِ وجود متاخر ہوگا اور اس طرح اس کے موضوع کا وجود اس کے وجود پر سابق ہوگا، اس سے لازم آتا ہے کہ وجود اپنے موضوع کے وجود کے مرتبے میں معدوم ہو، لہٰذا موضوع کا وجود معدوم ہوگا اس لئے کہ یہ وجودِ معدوم وہی وجودِ موضوع ہے اور جب وجودِ موضوع معدوم ہوگا تو موضوع معدوم ہوگا اور ہم نے اس کو موجود فرض کیا تھا ہے اور یہ خلافِ مفروض ہے۔

اور اگر یہ کہا جائے کہ وجودِ وجود' وہی وجود ہے' اس کا کوئی زائد وجود نہیں ہے تو یہ بات اگرچہ فی الواقع صحیح ہے مگر ان کے اصول کی بنا پر صحیح نہیں ہو سکتی اس لئے کہ وجود' واجب میں عین موجود ہے اور ان کے نزدیک عینیتِ وجود' وجوب کے برابر ہے، اس لئے وجودِ وجود وہی وجود کیسے ہو سکتا ہے؟

نیز اگر وجود صفتِ منضمہ ہو تو یا تو وہ موصوف میں حلول کئے ہوئے ہوگا یا نہیں، دوسری صورت میں انضمام ہی (ثابت) نہیں ہوگا اور پہلی صورت میں تشخصِ وجود اس کے محل کے تشخص سے مستفاد ہوگا کیونکہ ان کے نزدیک تشخصِ حال تشخصِ محل کی فرع ہے اور تشخصُ وجود کے مساوی ہے، اس طرح وجودِ وجود، اس کے محل کی فرع ہوگا، اس سے لازم آئے گا کہ اس کا محل اس کے انضمام سے قبل موجود ہو اور یہ خلافِ مفروض ہے۔

نیز یا تو وجودِ وجود، وجود پہ زائد ہوگا یا نہ ہوگا، اگر زائد ہوگا تو کسی بھی شے کا وجود ممتنع ہو جائے گا اس لئے کہ اس صورت میں کسی بھی شے کا وجود اس کی طرف وجود کے انضمام کے بغیر ممکن نہ ہوگا اور یہ وجودِ وجود کے بغیر ممکن نہیں اور وجودِ وجود اس کی طرف وجود کے انضمام کے بغیر ممکن نہیں اور وجود کا انضمام وجود کی طرف اس کے بغیر ممکن نہیں کہ وجودِ منضم موجود ہو اور وجودِ منضم، انضمامِ وجود ہی کے بعد ممکن ہے، اسی طرح چلتے چلے جاؤ، یہ صراحۃً محال ہے لہٰذا کسی بھی شے کا وجود محال ہوگا۔

اور اگر وجودِ وجود، وجود پہ زائد نہ ہو بلکہ اس کا عین ہو تو یا تو وہ اپنے موصوف میں حلول کئے ہوئے ہوگا یا نہیں، دوسری صورت میں وجود قائم بذاتہ ہوگا اور اس کا وجود اس کا عین ہوگا، اس طرح وہ واجب لذاتہ ہو جائے گا، یہ بات فی نفسہ بھی باطل ہے اور ان (فلاسفہ) کے مذہب کے بھی خلاف ہے اس لئے کہ وجودات متعدد ہیں اگر یہ وجودات واجب ہوں تو تعددِ وجباء لازم آئے گا اور پہلی صورت میں (وجود اپنے موصوف میں حلول کئے ہوئے ہو) تو لازم آئے گا کہ وجود کے لئے دو وجود ہوں، پہلا وہ وجود جو اس کا عین ہے، دوسرا حلول، اس لئے کہ وہ بھی وجود کی ایک نوع ہے، یہ نہیں کہا جا سکتا کہ جو وجود اس کا عین ہے وہی حلول ہے اس لئے کہ حلول ایک نسبتی مفہوم ہے اور ان چیزوں سے جدا اور مغائر ہے جس کی طرف وہ (مفہوم) منسوب کیا جاتا ہے۔

سب سے سوا حیرت ناک بات فلاسفہ کے شیخ اور قائد (ابو علی بن عبداللہ بن سینا) نے کہی ہے، شیخ نے کہا ہے کہ وجودِ اعراض فی انفسہا ہی ان اعراض کے

محال کا وجود ہوتا ہے، ہاں وہ عرض جو وجود ہے جب اپنی وجودیت میں وجود زائد کا محتاج نہیں ہوتا تو یہ کہنا صحیح نہیں ہوسکتا کہ اس کا وجود فی نفسہ ہی اس کا وجود فی موضوعہ ہے بلکہ (صحیح یہ ہے کہ) وہ اپنے موضوع کا نفسِ وجود ہے۔ شیخ کی اس عبارت میں غور و تامل کے بعد بھی مقصد واضح نہیں ہوتا۔ اگر شیخ کا مطلب 'وجود الاعراض فی انفسہا ہو وجودہا لمحالہا' سے یہ ہے کہ وجودِ اعراض فی انفسہا ہی ان اعراض کا اپنے محال کے ساتھ قیام ہے تو یہ صحیح ہے لیکن وجود کی شان اس صورت میں کہ وہ ماہیت کو عارض ہوتا ہے، ماہیت کا عرض ہوتا ہے اس لئے کہ اس فرض کرنے کی صورت میں وجود ماہیت کے ساتھ قائم ہوگا لہذا وجود وجود فی نفسہ وہی اس کے محل اور قیام کا وجود ہے، اس میں اور دوسرے تمام اعراض میں کوئی فرق کئے بغیر! اس لئے کہ کسی شے کے محل کا وجود ایسے وجودِ مستقل سے عبارت ہوتا ہے جسے اعتبارِ غیر مستقل لاحق ہوگیا ہو تو اگر وجود کے لئے وجود نہ ہو تو اس کا قائم بالغیر ہونا محال ہے، تو اگر شیخ نے یہ سمجھا ہے کہ وجود ماہیت کے ساتھ قائم نہیں ہے تو یا تو وہ یہ کہنا چاہتا ہے کہ وجود اس کا عین ہے یا یہ کہنا چاہتا ہے کہ اس سے منفصل ہے، اور دونوں صورتوں میں وہ عرض نہیں ہوسکتا، اسی طرح وجود کی عرضیت کا حکم لگانا اور اس کو تمام اعراض کے حکم سے مستثنیٰ قرار دینا بے مقصد و لاحاصل ہوا، اور اگر اس سے شیخ کا کوئی اور مقصد ہے تو وہ واضح ہونا چاہئے تاکہ اس پر غور کیا جائے۔

اس موقع پر ایک اور اسلوب سے بھی گفتگو کی جاسکتی ہے اور وہ یہ کہ وجود اگر صفتِ منضمہ ہو تو دو صورتیں ہوں گی، یا تو وہ وجوداتِ خاصہ حقائقِ متباینہ ہوں گے جنکو کوئی حقیقتِ مشترکہ جمع نہیں کرتی، اور یہ بات ان کے مذہب کے خلاف ہے کیونکہ ان کا اصرار ہے کہ وجود مشترک ہے، یا یہ صورت ہوگی کہ وجود حقیقت واحدہ مشترکہ ہو اور اس کے افراد اشیاء کے ساتھ قائم ہوں، اس طرح وہ حقیقت تو کلی ہوگی اور اس کے افراد متشخص ہوں گے، اب یا تو اس کے افراد کے تشخصات اس حقیقت پر زائد ہوں گے یا نہیں، پہلی صورت میں ان وجودات کے لئے وجوداتِ زائدہ ہوں گے اور ان وجودات کی موجودیت ان کی طرف وجودات کے انضمام سے ہوگی، اسی طرح

وجوداتِ وجودات میں گفتگو چلے گی۔ اس سے لازم آئے گا کہ جعلِ ماہیت، جعلِ مؤلف سے ہو اور وہ وجود کے ماہیت کی طرف منضم ہونے سے عبارت ہوتا ہے جو جعولِ لاتناہیہ کو مستلزم ہے اس لئے کہ وجود کا ماہیت کی طرف ضم، وجود کے وجود کی طرف ضم کے بغیر عقل میں نہیں آتا اور ضمِ وجود الی الوجود، ضمِ وجود الی وجود الوجود کے بغیر عقل میں نہیں آتا اور یونہی یہ سلسلہ دراز ہوتا ہے اور ضمِ معدوم غیر معقول ہے اور لازم کا باطل ہونا ظاہر ہے۔

دوسری صورت میں (کہ افراد کے تشخصات حقیقۃً پر زائد نہ ہوں) یہ حقیقتِ واحدہ، تشخصات کا منشا ہو گی اور اس طرح یہ حقیقت جس طرح اپنے افراد کے درمیان مابہ الاشتراک ہے اسی طرح مابہ الامتیاز بھی ہو گی اور یہ بات ان کے مذہب کے خلاف ہے۔

ایک اور طریقے سے ان کا رد کیا جا سکتا ہے کہ اگر وجود حقیقت واحدہ مشترکہ ہو اور ماہیات کی طرف منضم ہو تو یا تو اس حقیقت کا وجود اس کا عین ہو گا یا اس کی طرف منضم ہو گا، اگر منضم ہو گا تو تسلسل وجودات لازم آئے گا اور اگر عین ہو گا تو یہ حقیقت بنفسہا انتزاعِ وجود کا منشا ہو گی اور اس کا مصداق ہو گی لہٰذا یہ حقیقت بنفسہا شخصِ واحد ہو گی، حقیقۃً کلیہ مشترکہ نہیں ہو گی اس لئے کہ کلی کا اپنے ابہام کی وجہ سے وجود کا جو تشخص کے مساوی ہے، مصداق ہونا محال ہے جیسا کہ فلاسفہ کا مذہب ہے۔

مشائیہ کو یوں الزام دیا جا سکتا ہے کہ ان کے نزدیک وجودِ مصدری کا منشأ انتزاع دو امر ہوتے ہیں، اول نفسِ ذاتِ واجب سبحانہٗ، دوم حقیقتِ مشترکہ جو ماہیات ممکنات کی طرف منضم ہو اور وجود بنفس ذات واجب تعالیٰ اور اس حقیقت سے بغیر کسی امر کے اضافے اور کسی معنی کے انضمام کے، منتزع ہوتا ہے، ورنہ اس میں سلسلۂ کلام جاری ہو گا۔ اور جب یہ صورت ہے تو لازمی ہے کہ ان دونوں کے درمیان کوئی مشترک ذاتی اور جامع جوہری ہو اس لئے کہ ان کے نزدیک ثابت شدہ ہے کہ ذہن میں حاصل ہونیوالا ہر مفہوم عدمی ہوتا ہے نہ اضافی، اس لئے کہ جب دو ذاتوں سے نفس جوہر منتزع ہوا تو وہ ایسے جوہری سے پیدا ہو گا جو دونوں میں مشترک ہو اور یہ مقدمہ سب روز روشن بداہت اور

بے میل وجدانِ فطرت کی شہادت سے صادق ہونے کے ساتھ ساتھ فلاسفہ کے درمیان مشہور، ان کی کتابوں میں قلم بند اور ان کے زبان زد بھی نہ ہے اور اگر یہ مقدمہ ان کے یہاں مسلم نہ ہوتا تو ان کے لئے برہان سے توحید واجب کے اثبات کی کوئی سبیل باقی نہ رہتی اس لئے فلاسفہ اثباتِ توحید پر جو استدلال کرتے ہیں اس کی بنیاد اس پر ہے کہ وجوبِ وجود ایسی دو ذاتوں سے منتزع ہونا ممکن نہیں ہے جو نوع یا جنس میں مشترک نہ ہوں تو اگر واجب متعدد ہوں تو اس کے افراد یا افرادِ نوع ہوں گے یا افرادِ جنس اور نوع بخصوص تعین فردی سے غنی ہے لہذا کوئی فرد بحیثیت فرد واجب نہیں ہو سکتا، رہی جنس تو وہ امرِ مبہم ہے اس لئے وہ بنفسہ وجوب وجود کا مصداق نہیں ہو سکتی اور وہ مقدمہ جس پر برہان کی بنا ہے جب تمام ہوتا ہے کہ یہ ثابت ہو جائے کہ وہ مفہومِ واحد جو نفس ذاتین سے منتزع ہوتا ہے ایسے جوہری سے پیدا ہوتا ہے جو دونوں کے درمیان جامع ہو اور وہی اس مفہوم بنفسہ کا مصداق ہو بغیر عقل اور برہان اور بداہتاً اور وجدان وجوب کے درمیان اس کے مصداق پر قیاس کر کے اور وجود کے درمیان اس کے منشأ انتزاع پر قیاس کر کے فرق نہیں کرتے اور جو ان دونوں کے درمیان فرق کرتا ہے اپنے مقصد کی وضاحت اسی کے ذمہ ہے، اس کے علاوہ ہم نے اس مقدمے کے اثبات کا حق ادا کر دیا اور ثابت کر دیا کہ وجود کی نسبت اس کے مصداق کی طرف ایسی ہی ہے جیسے انسانیت کی نسبت انسان کی طرف اور حیوانیت کی نسبت حیوان کی طرف اور کوئی باہوش انسان اس سے انکار نہیں کر سکتا کہ انسانیت و حیوانیت کا دو امروں میں اشتراک، انسان اور حیوان کے ان دونوں امروں میں اشتراک پر دال ہے اسی طرح وجود کا دو حقیقتوں کے درمیان اشتراک اور ان دونوں کے نفس جوہر سے اس کا انتزاع، ان دونوں کے مصداق کے اشتراک پر دلالت کرتا ہے چنانچہ ان کے مسلک کی بنا پر یہ لازم آتا ہے کہ واجب سبحانہٗ اور ماہیات ممکنات کی طرف منضم حقیقت کے درمیان ایک ذاتی مشترک ہو اس سے ترکیب واجب اور ذاتی میں ممکن کے ساتھ اس کا اشتراک لازم آتا ہے اور یہ لازم اجماعاً باطل ہے لہٰذا واجب التعالیٰ

برہان کے فیصلے کی رو سے بھی باطل ہے۔

یہ گفتگو جو اس مقدمے پر مبنی ہے جو صادق ہے، واقعی ہے، مشائیہ کے یہاں مسلّم ہے اور مشہور و مذکور ہے، برہان کے انداز پر بھی پیش کی جا سکتی ہے اور جدل کے طریقے پر بھی، پہلا طریقہ زیادہ مستحکم ہے اور دوسرا مخالف کے لئے مسکت ہے۔

یہ برہان جیسے مشائیہ کے مذہب کا ابطال کرتا ہے اسی طرح اشراقیہ کے مذہب کا بھی۔

جن حضرات کی یہ رائے ہے کہ وجود موجودات سے منفصل اور مبائن ہے اور موجودیت اشیاء، وجود کی طرف انتساب کی بنا پر ہوتی ہے غالباً ان حضرات (متصوفین و متفلسفین) کے نزدیک منتزع عنہ، علّتِ انتزاع کے ساتھ مشتبہ ہو گیا ہے اس لئے کہ اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ وجودِ مصدری، اشیاء موجودہ سے منتزع ہوتا ہے لہٰذا محکی عنہ کوئی ایسا امر نہیں ہے جو اس سے خارج ہو اور اس سے محض مبائن ہو ہاں یہ ہو سکتا ہے کہ اس کی علتِ انتزاع ہو اور یہی ان اشیاء کی علت ہو اور ان سے مبائن ہو اور اس میں کلام نہیں ہے، کلام تو منتزع عنہ میں ہے، علاوہ ازیں یہ منفصل اگر بنفسہ تمام اشیاء کی موجودیت کے لئے کافی ہو تو تمام اشیاء کا تحقق اسی کے تحقق سے لازم آئے گا اور اس کا بطلان ظاہر ہے اور اگر کافی نہ ہو تو تمام اشیاء کی 'مابہ الموجودیۃ' کا انتساب نہیں ہو سکے گا، اگر یہ کہا جائے کہ وہ متعدد ہے اس لئے واجب نہیں ہو سکتا کیونکہ واجب کا تعدد محال ہے اور یہ ان کی رائے کے خلاف ہے نیز اگر ماہیات کو ترتبِ آثار میں دخل ہو تو یہ متعدد بنفسہ اشیاء کے لئے مابہ الموجودیۃ نہیں ہوگا ورنہ ماہیات لغو قرار پائیں گی اور اس کا بطلان ظاہر ہے اور ان سب کے باوجود اس کی کوئی سبیل نہیں ہے کہ اشیاء کی مابہ الموجودیۃ ' ان سے کوئی امرِ منفصل موجو مبائن بھی ہو اس لئے کہ "تشخّص" وجود کے ہم معنٰی ہے چنانچہ مابہ الموجودیۃ ہی مابہ التشخص بھی ہے اس لئے اگر اشیاء کی مابہ الموجودیۃ امرِ منفصل ہو تو مابہ التشخص بھی امرِ منفصل

ہوگا اور یہ (مابہ التشخص کا امرِ منفصل ہونا) باطل ہے اس لئے کہ اس امرِ منفصل کی نسبت تمام اشیاء کی طرف ایک ہے، متساوی ہے اور تمام اشیاء اس کی نسبت سے برابر ہیں۔
...... لہٰذا وہ کسی بھی شئے کا مشخِّص نہیں ہوسکتا کیونکہ کسی شئے کے مشخص کے لئے ضروری ہے کہ اسے اس شئے کے ساتھ خصوصیت ہو۔

اگر یہ کہا جائے کہ اس امرِ منفصل کو ہر شئے کے ساتھ وہ ارتباط اور خصوصیت ہے جو کسی دوسرے ممکن کے ساتھ نہیں ہے اور یہی ارتباط اور خصوصیت مناطِ تشخص ہے، تو ہم جواب دیں گے کہ یہ ارتباطات وخصوصیات در اصل اضافات اور نسبتیں ہیں جن کا تحقق منتسبین کے بعد ہی ہوسکتا ہے لہٰذا یہ اشیاء موجودہ متشخصہ سے متاخر ہوئیں، اس لئے یہ ناممکن ہے کہ یہی ارتباطات وخصوصیات ہی مناطِ تشخص وموجودیت ہوں نیز یہ ارتباطات انتزاعی ہیں چنانچہ ان کی واقعیت ان کے منشأ انتزاع کی واقعیت سے عبارت ہے اور منشأ انتزاع یا تو اسی امرِ منفصل کی ذات ہے اور یہ امرِ منفصل اشیاء کی طرف اپنی نسبت کے تساوی کی وجہ سے کسی شئے کے لئے مابہ التشخص نہیں ہوسکتا یا منشأ انتزاع، ذواتِ اشیاء ہیں، اس صورت میں ذواتِ اشیاء ہی تشخصاتِ اشیاء کے مناشی بھی ہیں چنانچہ یہی اشیاء کی موجودیت کے مناشی بھی ہیں۔ اسی طرح یہ مذہب اشاعرہ کے مذہب کی طرف راجع ہوجائیگا اور کوئی جداگانہ مذہب نہیں رہے گا اور مذہبِ اشاعرہ کے ابطال کے بعد ان کے مذہب کے ابطال کی حاجت نہیں رہیگی۔

اشراقیہ نے یہ بات تو صحیح کہی ہے کہ مصداقِ وجود حقیقتِ واحدہ ہے اور یہ بھی کہ یہی مابہ الاشتراک اور مابہ الامتیاز بھی ہے لیکن انھوں نے یہ غلطی کی ہے کہ یہ سوچ لیا کہ یہ حقیقت کلی مشکک ہے جو نقص وکمال میں متفاوت ہے تو کامل تو واجب ہے اور ناقص ممکن ہے۔ ان کی یہ رائے اس لئے غلط ہے کہ یہ حقیقت اگر کلی ہو تو بنفسہا مصداقِ وجود نہیں ہوسکتی کیونکہ کلی مبہم ہوتی ہے اور مبہم کا مصداقِ وجود بنفسہ ہونا خلافِ عقل ہے۔ پھر یہ کہ یہ حقیقت جب اپنے بعض مراتب تعینات میں واجب ہوئی تو واجب بنفسہا بغیر کسی امر کی زیادتی کے ہوگی اور جب واجب بنفسہا ہوتی تو اس کا

امکان (ممکن ہونا) ممتنع ہوا لہٰذا یہ کہنا کہ وہ اپنے بعض مراتب میں ممکن ہے، ناقابلِ تسلیم ہے چنانچہ حق یہ ہے کہ اس حقیقت کو جب ممکن تصور کیا جاتا ہے ممکن نہیں واجب ہوتی ہے۔ اس کے تعینات ممکن ہوتے ہیں، علاوہ ازیں جب یہ طبیعت مطلق ہوئی اصلاً کسی تعین میں بھی مقصور نہیں ہوگی تو جو ہر طبیعت کے پیشِ نظر اس کے تعینات میں سے ہر تعین غیر واجب ہوا لہٰذا اس کا وہ تعین کمالی واجب نہیں ہوا جس کو اس طبیعۃ مطلقہ پر قیاس کر کے واجب کہتے ہیں چنانچہ یہ طبیعت اپنے اس کمال میں جو تعینات میں سے ایک تعین سے عبارت ہے، واجب نہیں ہوئی اور اپنے بعض تعینات میں ممکن نہیں ہوئی۔

رہا مذہبِ اشاعرہ تو اس کے ابطال کی طرف ہم اشارہ کر چکے ہیں نیز اس کے بطلان کے سلسلے میں یہ نکتہ بھی ہے کہ بیشک وجود مصدری امرِ انتزاعی ہے جو اشیاء سے منتزع ہے۔ ان میں مشترک ہے اور اس کا اشتراک واقعی ہے اس لئے کہ بلاشبہ ایک موجود اور ایک دوسرے موجود کے درمیان ایک ایسا اشتراک ہوتا ہے جو موجود اور معدوم کے درمیان نہیں ہوتا اور انتزاعیات کی واقعیت ان کے مناشی کی واقعیت سے ہوتی ہے چنانچہ موجودات کے درمیان مابہ الاشتراک یا تو یہ معنی اعتباری ہے جو کہ معقولاتِ ثانیہ سے ہے بغیر اس کے کہ اس کے مقابل میں کوئی مصداق مشترک ہو جو واقع میں متحقق ہو اور اس کا باطل ہونا ظاہر ہے اس لئے کہ انتزاعیات کی واقعیت ان کے مناشی کی واقعیت کے تابع ہے تو اگر اس کا ایسا منشا ہو جو موجودات کے درمیان اشتراک کا منشا نہ ہو تو ان کے درمیان اشتراک واقعی نہیں ہوگا اور یا وہاں کوئی مصداق ہو جو موجودات کے درمیان اشتراک کا منشا ہو تو یہ مصداق حقیقۃً واحدہ ہوگا اور یہی وجود مصدری بنفسہٖ کا مصداق ہے اور یہ حقیقت واجب لذاتہا ہوگی جو موجود واقعی ہے اور اشیاء اس کے تعینات ہوں گے، یہی مذہب حق ہے اور اتباع کے لئے یہی موزوں تر ہے۔

رہا یہ احتمال کہ اشیاء کی مابہ الموجودیت اس کا جزو ہو تو یہ اگرچہ کسی گروہ کا بھی

مذہب نہیں ہے مگر باطل ہے اس لئے کہ اگر ایسا ہوتا تو یا تو یہ جزء خارجی ہوتا اور یہ جزء خارجی یا تو اپنی موجودیت میں کسی دوسرے جزء کا محتاج ہوتا لہٰذا بنفسہ موجودیت کا مصداق نہیں ہوسکتا یا دوسرے جزء سے مستغنی ہوتا، اس صورت میں اس سے کوئی حقیقی حقیقۃ نہیں بن سکتی، یا وہ جزء ذہنی ہوتا اور اجزاء ذہنیہ تحلیلیہ ہوتے ہیں، ان کا مصداق نفس حقیقت ہوتی ہے تو وجود اس صورت میں نفس حقیقۃ ہوتا اور یہ حقیقت اگر حقیقۃِ واحدہ منبسطہ ہو تو تعینات میں منظور ہے تو حق ثابت ہوگیا ورنہ مذہب اشاعرہ کے لبطلان کے ساتھ یہ مذہب بھی باطل ہوگیا۔ علاوہ ازیں اس احتمال کے ابطال کے کئی طریقے ہیں جن کے لئے کسی غور و تامل کی حاجت نہیں ہے۔

حق ظاہر ہوگیا، اوہام چھٹ گئے، آفتاب طلوع ہوگیا، پردۂ ظلمت چاک ہوگیا، جاء الحق وزہق الباطل ان الباطل کان زہوقا۔

اس مبحث میں اور بہت لطیف و دقیق حقائق ہیں جن سے ہم نے طوالت کے خوف سے صرفِ نظر کیا ہے۔

مقامِ ثانی

یہ مسئلہ اگرچہ ایک صحیح نزاد رمبنی بر حق اور لطیف و نازک ہے مگر عقول اس کے ادراک سے درماندہ اور ذہن اس تک رسائی سے عاجز ہیں، نورِ آفتاب جتنا زیادہ روشن ہوتا ہے کمزور اور بیمار آنکھیں چندھیا جاتی ہیں، لوگوں کو وہم نے اضطراب میں اور شیطان نے وسوسوں میں مبتلا کردیا ہے، ان کے دلوں میں بہت سے شبہات ہیں، ہم نے اسرار حقائق کے نقاب اٹھا دئیے ہیں اور مئے علم و حکمت کے خم لنڈھا دئیے ہیں اور اب تمہارے مبتلائے فریب ہوجانے کا اندیشہ نہیں رہا۔

اب ہم اس مسئلہ کے سلسلے میں بعض شکوک و شبہات اور ان کے جوابات بیان کریں گے۔

۱۔ وحدۃ الوجود، امکان واجب اور وجوب ممکن کو مستلزم ہے۔
۲۔ یہ نظریہ حقیقۃ واجب کے ابہام اور ممکنات کے افرادِ واجب ہونے کو مستلزم ہے۔

۳۔ یہ نظریہ نفیِ حقائقِ اشیاء کو مستلزم ہے۔

۴۔ یہ نظریہ ذاتِ واجب جل شانہ کے ساتھ قیامِ حوادث کو مستلزم ہے۔

۵۔ اتحاد فی الوجود کے تحقق سے متباینات کے درمیان حمل کا جواز لازم آئے گا۔

۶۔ اس نظریہ کے قائل ہونے سے واجب سبحانہ کا متقابلات کیساتھ اتصاف کا قائل ہونا پڑتا ہے۔

۷۔ اس نظریہ سے باری تعالیٰ کا لذت والم، نجاست وخساست وغیرہ کے ساتھ اتصاف لازم آتا ہے۔

۸۔ اس نظریہ سے ارتفاعِ تکالیف کا قول لازم آتا ہے۔

۹۔ اس نظریہ سے بطلانِ رسالت کا قول لازم آتا ہے کیونکہ مُرسِل (باری تعالیٰ) مُرسَل (انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام) اور مرسل الیہ (خلق) کا اتحاد اس نظریے کا نتیجہ ہے۔

۱۰۔ اگر یہ نظریہ حق ہوتا تو انبیاء (علیہم الصلوٰۃ والسلام) اس کی دعوت دیتے۔

جواب: ۱۔ حقیقتِ مطلقہ واجب ہے اور اس کے تعینات ممکن ہیں لہٰذا واجب واجب ہے اور ممکن ممکن۔

۲۔ حقیقتِ واجبہ مطلق ہے مبہم نہیں کیونکہ وہ بذاتہا مصداقِ وجود ہے اور ممکنات اس کے قیود ہیں نہ کہ اس کے افراد۔

۳۔ حقائقِ اشیاء، تعیناتِ حقیقۃِ واجبہ سے عبارت ہیں اور یہ تعینات عموم وخصوص میں مرتب ہیں چنانچہ جوہر ایک تعین ہے اور جسمیت تعینِ خاص ہے اور حیوانیت اس سے بھی خاص تعین ہے اور انسانیت حیوانیت سے بھی خاص تعین ہے اور تعینِ زیدی انسانیت سے بھی خاص تعین ہے اور چونکہ تعیناتِ حقیقۃِ مطلقہ کی طرف منضم امور نہیں ہیں بلکہ اعتباراتِ انتزاعیہ ہیں اس لئے یہ اس کے ساتھ انضمامی قیام کے ساتھ قائم نہیں بلکہ یہ اسی سے منتزع ہیں۔

۴۔ اور واجب تعالیٰ سبحانہ سے انتزاعیات کا انتزاع کسی کے نزدیک بھی ممتنع نہیں

ہے تو حوادث، واجب سبحانہ کے ساتھ قائم نہیں ہیں بلکہ اس کے شیون وحیثیات ہیں۔

۵۔ اور جب اشیاء تعینات سے عبارت ہوئیں اور تمہیں معلوم ہو ہی گیا ہے کہ تعینات باوجود اس کے کہ نفس حقیقت حقہ سے نکلے ہیں، باہم متغائر و مبائن ہیں، یہی بنا بر موجود وجودات مصدریہ کا منشأ انتزاع ہیں، ان کے درمیان حمل صحیح نہیں ہے اسی طرح جیسے کہ مراتب تعین میں سے کسی مرتبے کا مرتبۂ اطلاق پر حمل صحیح نہیں ہے اور مرتبۂ اطلاق کا حمل مراتب تعین میں سے کسی مرتبے پر صحیح نہیں ہے اس لئے کہ مطلقاً اتحاد فی الوجود سے حمل صحیح نہیں ہوتا۔ کیا تم مبادی انتزاعیہ کی طرف نہیں دیکھتے جو وجود میں اپنے مناشی کے ساتھ متحد ہیں۔

۶۔ تم پہلے سمجھ چکے ہو کہ حقیقت کی طرف تعینات کی نسبت، انتزاعیات کی نسبت ان کے مناشی کی طرف ہے اور جب حقیقت حقہ واجبہ اپنے تعینات میں بدلتی رہتی ہے اور ہر تعین کی ایک جداگانہ شان ہے اور ہر تعین ان صفات سے متصف ہے جن سے دوسرا تعین متصف نہیں ہے بلکہ دوسرے تعین کی صفات کی نقیض سے متصف ہے لہذا متقابلات سے اتصاف ممتنع نہیں ہے۔

۷۔ تمہیں پہلے معلوم ہو چکا ہے کہ تعین بما ہو تعین کے احکام حقیقتِ حقہ کی طرف جاری نہیں ہوتے لہذا اس کا اتصاف لذت و الم و نجاست و خساست وغیرہ کے ساتھ لازم نہیں آتا۔

۸۔ چونکہ تعینات باہم متغایر ہیں اور حقیقتِ حقہ مطلقہ سے مغایر ہیں اسلئے تکلیف و رسالت اور اس کے متفرعات صحیح ہوئے۔

۹۔ چونکہ انبیاء علیٰ نبینا و علیہم الصلاۃ والسلام تمام انسانوں کی طرف تبلیغ احکام کے لئے مبعوث ہوئے ہیں اور یہ عقیدہ عوام کے ذہنوں کی سطح سے بلند ہے اس لئے انبیاء کی اس عقیدہ کی طرف دعوت ان کو ضلالت و گمراہی میں غرق کر دینے کے مترادف ہوتی اور ان کو ہدایت سے دور تر کر دینے کا باعث ہوتی، انبیاء اس کی دعوت دیتے تو رسالت کا فائدہ فوت ہو جاتا اسی لئے ان حضرات ۔

(علیہم السلام) کو حکم دیا گیا ہے کہ وہ لوگوں کی ذہنی سطح کو سامنے رکھ کر گفتگو کریں، راز یہ ہے کہ رسالت کی بنیاد مطلق و متعین اور تعینات کے باہم تغائر پر ہے کیونکہ رسالت مرسِل، مرسَل، مرسل الیہ (خلق)، مرسل بہ (دین) کا تقاضا کرتی ہے چنانچہ دعوت جو تغائر پر مبنی رسالت پر متفرع ہے وہ تغائر پہ ہی مبنی ہو سکتی ہے اس لئے انبیاء نے توحیدِ وجودی کی دعوت نہیں دی اور چونکہ رسول حق و خلق کے درمیان سفیر اور رب و عبد کے درمیان واسطہ ہوتے ہیں اس لئے رسولوں کو دونوں سے بیک وقت مناسبت ہوتی ہے اس لئے وہ خلق کو احکام کی تبلیغ کی حیثیت سے رسول و نبی ہوتے ہیں اور حضرتِ حق سے قرب کے اعتبار سے ولی و صفی ہوتے ہیں چنانچہ وہ احکامِ الٰہیہ کے مبلغ و رسول کی حیثیت سے صرف انہی امور پر لب کشائی کرتے ہیں جن پر بنارِ رسالت ہے اور ولی و صفی اور مقرب حضرتِ احدیت کی حیثیت سے اس چیز کی طرف اشارہ کرتے ہیں جو شانِ ولایت ہے اسی لئے شریعت کی بنا اظہار و اعلان پر رکھی گئی ہے اور حقیقت اخفار و رازداری کی متقاضی ہوتی ہے چنانچہ شریعت ظاہر ہے اور اس کا باطن حقیقت ہے اور حقیقت معنی ہے جس کا لفظ شریعت ہے، اور چونکہ ہمارے سرکار (صلی اللہ علیہ وسلم) سید الانبیاء اور افضل الرسل ہیں اور آپ کی ملتِ بیضاء ادیان و ملل میں عادل ترین ہے آپ خاتمِ رسالت ہیں، کمال حکمت و عدالت کے جامع ہیں، جوامعِ کلم کے ساتھ مبعوث ہوئے ہیں، دقائقِ معارف و حکم کے پردہ کشا ہیں اس لئے آپ پر نازل شدہ کتاب اور آپ کی احادیث، شریعت و حقیقت پر حاوی، حِکَمِ جلیلہ و دقیقہ کی جامع ہیں، اس کی طرف شیخ اکبر محی الدین ابن عربی نے فصوص الحکم کی فصِ نوحی میں اشارہ کیا ہے جس کو ہم آئندہ نقل کریں گے۔

خاتمہ

ہم نے آغازِ رسالہ میں لکھا ہے کہ وجودِ باری کا علم دعوت و رسالت پر موقوف نہیں ہے اور عقل، صانعِ عالم کے مظاہرِ فیض و جود کی روشنی میں وجودِ صانع کے علم کے لئے کافی ہے لیکن معارفِ دینیہ اور عقائدِ یقینیہ میں جن کے علم کے لئے صرف عقل کافی ہے، یہ ضروری ہے کہ دلالتِ عقلی سے نوامیسِ الٰہی اور دلائلِ قدسیہ سے بھی جن کو انبیاء لائے مدد لی جائے تاکہ عقل و نقل کے تطابق اور حکمت و شرع کے تعاون سے اطمینانِ قلب، شرحِ صدر اور قوۃِ ایمان حاصل ہو کیونکہ خصوصاً اس مسئلے (حقیقتِ وجود) میں عقل پر وہم غالب ہے اور حیرت و بے حواسی کی سی کیفیت طاری ہے۔ ہم فصلِ اول میں دلائلِ عقلیہ سے مسئلہ کا اثبات کر چکے ہیں، اب چاہتے ہیں کہ اس کی تائید و توثیق آیاتِ قرآنی اور احادیثِ نبوی سے کریں تاکہ عقلیت سے مغلوب متکلم یہ الزام نہ لگانے پائے کہ اس باب میں شرع ہماری مخالف ہے اور کوئی کج بحث ہمیں مخالفتِ علومِ دینیہ سے نہ ڈرائے۔

تم فصلِ اول کے آخر میں پڑھ چکے ہو کہ تنزیہ کی تقیید شرک ہے اور تشبیہ میں تحدید ایک تہمت ہے اور اطلاق راہِ راست ہے جس میں کوئی شک و ریب نہیں ہے اور آیات و احادیث تشبیہ و تنزیہ کے درمیان جامع ہیں اس لئے کہ کلام اللہ اور احادیثِ نبوی میں ایسے کلمات آئے ہیں جو تشبیہ پر دال ہیں اور ان سے ان کا صرف مفہومِ اول (ظاہری مفہوم) ہی متبادر ہو سکتا ہے نہ کہ ماول مفہوم، کیونکہ وہ کلمات مقامِ ارشاد میں واقع ہیں جو ایضاح اور افہام کا مقتضی ہے نہ کہ اہمال، ابہام اور ایہام کا، اور نہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور نہ آپ کے آل و اصحاب سے صحیح روایات میں یہ تصریح منقول ہے کہ متشابہات میں کسی چیز کی تاویل واجب ہے خصوصاً جبکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فصیح ترین کتاب، واشگاف خطابت، حسین جامع زبان اور کامل و اتم دین کے ساتھ تشریف لائے تھے اگر متشابہات واجب التاویل ہوتے تو آپ کے دین کو کامل و اتم نہ فرمایا جاتا اور قرآن مجید میں انبیاء و مرسلین کے تذکرے میں آیا ہے کہ جب انہوں نے اپنی اپنی قوم کو خطاب کرتے ہوئے

فرمایا کہ مالکم من الہٍ غیرہ۔ اس آیت کا مدلولِ صریح اللہ تعالیٰ کے سوا مطلقاً کسی بھی الٰہ کی نفی ہے چاہے باطل ہو یا حق اور یہی توحیدِ وجودی ہے جو تشبیہ و تنزیہ کے درمیان جامع ہے اور اگر انبیاء علیہم السلام تنزیہ کے قائل اور توحیدِ وجودی کے منکر ہوتے تو مندرجہ بالا ارشاد کے بجائے یوں فرماتے مالکم من الٰہ حق غیرہ، اور یہ گمان نہیں کیا جاسکتا کہ انبیاء علیہم السلام نے اللہ کے سوا کسی اور الٰہ حق ہی کی نفی فرمائی ہے۔

خصوصاً جبکہ نکرہ حیز نفی میں واقع ہوا ہے اس لئے عموم کا فائدہ دے رہا ہے۔ بہر حال اس سے معلوم ہوا کہ قرآنِ مجید اور احادیثِ نبوی جو جوامع الکلم پر مشتمل اور اسرار و حکم کی بیان کرنے والی ہیں، تشبیہ و تنزیہ پر حاوی ہیں۔

اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد پر بھی غور کرو 'لیس کمثلہٖ شیئ وہو السمیع البصیر' کیونکہ یہ آیت بھی تشبیہ و تنزیہ پر دلالت کرتی ہے، وجوہِ دلالت ملاحظہ ہوں:-

۱۔ ارشاد لیس کمثلہٖ شیئ تنزیہ پر دلالت کرتا ہے اس لئے کہ کاف یا تو زائد ہے، اس صورت میں اس کا مدلول نفیِ مثل ہوگا اور یہی تنزیہ ہے، یا یہ کاف مثل کے معنی میں ہے، اس صورت میں اس آیت کی مثال تمہارے اس قول کی سی ہوگی کہ تم کسی سے کہو تمہاری مثال بے مثال ہے یعنی جو کوئی بھی نیکوکاری، حسنِ خلق، حسن و جمال اور فضل و کمال میں تم جیسا اور تمہاری مثل ہے اس کی بھی کوئی مثال نہیں مل سکتی پھر تمہارا تو کہنا ہی کیا؟ یہ قول بلیغ ترین تنزیہ ہے اور ہو السمیع البصیر فرمانا، اللہ تعالیٰ پر صفتِ تشبیہ کا اطلاق کرنا اور یہی تشبیہ ہے۔

۲۔ ارشاد لیس کمثلہٖ شیئ اثباتِ مثل کو متضمن ہے، اس صورت میں کہ کاف زائدہ نہ ہو، چنانچہ اس صورت میں تشبیہ ہوئی اور ہو السمیع البصیر فرمانا حصر کو متضمن ہے اور حصر نفیِ مثل کو متضمن ہوتا ہے، یہی تنزیہ ہے۔

۳۔ لیس کمثلہٖ شیئ میں اگر کاف زائدہ نہ ہو تو اس آیت میں مثل کا اثبات ہے اور اس کی نفی بھی ہے اس لئے کہ مثل المثل کی نفی، مثل کی نفی کو مستلزم ہے چنانچہ اس میں تشبیہ و تنزیہ ہوئی، اسی طرح ارشاد ہو السمیع البصیر میں صفات

ہوا تو تو نے میری عیادت نہ کی)

ایک طویل حدیثِ نبوی میں یہ ارشاد وارد ' والذی نفس محمد بیدہ لو انکم دلّیتم بحبل الی الارض السابعۃ السفلی لہبط علی اللہ ' (قسم ہے اس ذات کی جس کے قبضے میں محمد کی جان ہے اگر تم رسّی کو زمین کے آخری طبقے تک بھی دراز کر دو گے تو وہ اللہ تعالیٰ پر ہی رکے گی)

خلاصہ یہ کہ نورِ وحی اور حکمت دونوں سے یہ واضح ہو گیا جو فقط تنزیہ کا قائل ہے اور جو فقط تشبیہ کا قائل ہے وہ عقیدہ کی گمراہی کا شکار ہے اور جس نے دونوں پہلوؤں کا خیال رکھا اور دونوں مرتبوں کا لحاظ کیا وہ راہِ راست پر ہے۔

اللہ ہی رشد و ہدایت کی توفیق بخشنے والا اور راہِ راست کی جانب راہنمائی فرمانے والا ہے ، اسی سے ابتداء ہے اور اسی کی طرف انتہاء ہو گی۔

اب ہم آیاتِ کلامِ الٰہی اور احادیثِ نبوی (علیٰ صاحبہا الصلوٰۃ والسلام) کو ختامِ مسک بناتے ہیں ، اللہ سے حسنِ اختتام کی دعا ہے ، صلوٰۃ و سلام ہو سیدنا و سید الانام (صلی اللہ علیہ وسلم) اور آپ کی آل و اصحابِ کرام پر ، و آخر دعوانا ان الحمد للہ رب العالمین۔

توصیہ

بہترین نصیحت یہ ہو سکتی ہے کہ ہر حال میں اللہ سے ڈرو ، حالانکہ خود اِس نصیحت کرنے والے کا یہ حال ہے کہ اس نے خود کو دیکھا نہیں اور دوسروں کو نیکی کا حکم کرنے بیٹھ گیا ، آہ ! وہ حصۂ عمر جو میں نے گنوا دیا اور وہ دَور جو ہوا و ہوس میں گزار دیا اور سوءِ عمل کے سوا کچھ نہ چھوڑا ، واہیات باتوں میں عزت گنوائی ، رائے کی ایک مقدار ضائع کر دی اور عنفوانِ جوانی کو اترانے میں گزارا اور اچھی زندگی کو لہو میں بسر کر دیا اللہ تعالیٰ مجھے اور تمہیں معاف فرمائے اور اپنی رحمتِ بے پایاں سے تنگی کو دور کرے اور ہمیں حسنِ عمل اور نیکو کاری کی توفیق دے اور ہمیں انبیاء ، صدیقین ، شہدار

اور صالحین ان تمام لوگوں کی معیت نصیب کرے جن پر اس نے انعام فرمایا اور وہی بہترین رفیق ہے۔

اس کے بعد میں تمہیں نصیحت کرتا ہوں کہ میں نے اس کتاب میں جو کچھ تم تک پہنچایا ہے اس میں لطف کا پہلو اختیار کرو تاکہ تم حصولِ سعادت کے اہل بن سکو اور اپنی عقل پر سے اوہام و وساوس کے پردے الٹ دو اور جن لوگوں کے اعتقادات حق نہ ہوں ان سے ان حقائق کو چھپاؤ اور اس راہ کے سفر میں بارِ گراں سے پہلو تہی کرو کیونکہ تیز تلواروں کی دھاروں پر سے گزرنا ہوگا، اور عداوت شعار، کینہ پرور، ریاکار اور گرفتارِ شک لوگوں سے گریز کرو، وسوسے خطرناک ہیں، حق تابناک ہے، وہم مکّار ہے اور عقل حق کو آشکار کرنے والی ہے، اعداء عداوت پیشہ اور کثیر التعداد اور باہم مختلف ہونے کے باوجود ایک دوسرے کے معاون ہیں، ان کے اجسام چوبِ خشک الیناوہ کی طرح، ان کی ارواح ہنگامہ آرائی میں سپاہِ مسلح کی طرح ہیں، ان کی زبانوں میں تلواروں کی سی تیزی ہے، ان کے قلوب نہیں بلکہ پتھر ہیں بلکہ اس سے بھی سخت، یہ لوگ سب بے پڑھے بھٹکتے ہیں، انہیں پیدا ہوتے ہی جہالت کی گھٹی پلائی گئی ہے اور آغوش و گہوارۂ ظلم میں پرورش کئے گئے ہیں اس لئے شروع ہی سے ظلم پیشہ ہیں، ان کے عمر رسیدہ لوگوں پر وہم کا تسلط ہے، ان لوگوں نے اپنے سرمائے کے عوض متاعِ ضلالت کا سودا کیا ہے ' فما ربحت تجارتہم وما کانوا مھتدین (چنانچہ انہیں تجارت میں منافع ہوا نہ انہیں ہدایت نصیب ہوئی)، اس لئے اپنے راز ان پر ظاہر نہ کرو اور اپنی نیکیوں کا ان کی بداعمالیوں سے مقابلہ نہ کرو، اپنی دوستانہ خلوتوں میں دشمن کو شریک نہ کرو اور کسی بے مہر سے شکوۂ رنج والم نہ کرو، کہاں ایک عاشقِ دل شکستہ اور کہاں ایک سنگدل، وہ بے حس انسان خواہ طبیب ہی کیوں نہ ہو، کسی کی عبادت کی تکلیف گوارا نہیں کر سکتا، وہ بیمار کی تیمارداری کیا کرے گا، ایک کشتۂ عشق اور گرفتارِ محبت اور ایک درشت مزاج

تشبیہ کا اطلاق نہ ہے چنانچہ اس میں تشبیہ ہوئی اور اس میں حصر بھی ہے جو نفی مثل پہ دال ہے، یہ تنزیہ ہوئی، نیز حصر اس بات پہ بھی دال ہے کہ جو ذات سمیع و بصیر ہے وہ ذات باری کے سوا نہیں ہو سکتی اور یہ تشبیہ ہوئی۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد سبحانک حیث کنت پہ بھی غور کرو اس میں حیثُ .... کے اثبات کے ساتھ تنزیہ بھی ہے۔

اگرچہ اس موضوع پہ اس قدر گفتگو ہی کافی تھی لیکن ہم مخالف کو خاموش کرنے کے لیے اس پہ مزید اضافہ کرتے ہیں:۔

آیاتِ قرآنی میں سے الا انہ بکل شیئ محیط اور وہو معکم اینما کنتم ہمارے دعوے کی دلیل ہیں، وجہِ استدلال یہ ہے کہ ضمیر اللہ تعالیٰ کی طرف راجع ہے لہٰذا باری تعالیٰ بذاتہ جمیع اشیاء کو محیط ہوا اور اگرچہ اس احاطہ کی کنہ کا ادراک نہیں ہو سکتا مگر یہ صرف صوفیہ صافیہ کرام کے عقیدے کے مطابق ہی سمجھ میں آسکتا ہے، اسی طرح (دوسری آیت میں) اشیاء کے ساتھ اللہ تعالیٰ کی معیت بھی بذاتہ ہو گی خواہ ہم اس معیت کی کنہ کا ادراک نہ کر سکیں۔

متکلمین کے لئے اس کی کوئی گنجائش نہیں ہے کہ وہ ان آیات میں احاطہ اور معیت کی تاویل احاطۂ ذات کے بجائے احاطۂ صفات اور معیتِ ذات کے بجائے معیت صفات سے کریں اس لئے کہ اولاً تو یہ خلافِ متبادر ہے (ان آیات کا مفہوم اول وہی ہے جو ہم نے بیان کیا ہے) ثانیاً معیتِ ذات کے بغیر معیتِ صفات عقل میں نہیں آتی۔

متکلمین کے لئے اس کی بھی کوئی گنجائش نہیں ہے کہ وہ اس معیت کو معیتِ دہریہ کہہ سکیں (یعنی اشیاء اور باری تعالیٰ کو دھار دہر میں معیت حاصل ہے) کیونکہ متکلمین تو معیتِ دہریہ کے قائل ہی نہیں ہیں، نہ متکلمین یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ معیت معیتِ مکانیہ یا معیتِ زمانیہ ہے کیونکہ وہ تنزیہ میں غلو کرتے ہیں۔

ارشادِ باری نحن اقرب الیہ منکم ولکن لا تبصرون میں اس بات پہ دلالت

ہے کہ اللہ تعالیٰ کا اپنے بندے سے قرب قرب حقیقی ہے جیسا کہ اس کی ذات کے شایان و لائق ہے اور اگر قرب باری تعالیٰ قرب بالعلم والقدرۃ سے مثلاً عبارت ہوتا تو لاتعلمون یا ایسا ہی کوئی اور کلمہ ارشاد ہوتا ۔ لاتبصرون فرمایا گیا ہے تو اس بات پر دال ہے کہ یہ قرب قرب حقیقی ہے جو اگر پردے اٹھا دئے جائیں تو چشم سر سے بھی دیکھا جا سکتا ہے۔

ارشادِ باری ونحن اقرب الیہ من حبل الورید بہ اسم تفضیل مستعمل من اشتراک فی القرب پر دلالت کرتا ہے خواہ کیفیت میں اختلاف ہو، اس میں کیا شک ہے کہ قرب حبل الورید حقیقی ہے بخلاف قرب صفات کے لہٰذا اللہ تعالیٰ کا قرب حقیقی ہے اور قربِ حقیقی کی کامل ترین قسم ہے۔

آیاتِ کلام الٰہی (۱) فلما جاءھا نودی ان بورک من فی النار ومن حولھا وسبحان اللہ رب العالمین یاموسیٰ انہ انا اللہ العزیز الحکیم۔ (۲) کل شیئ ھالک الا وجھہ۔ (۳) اجعل الالہۃ الٰہا واحدا ان ھذا لشیئ عجاب۔ یہ تینوں آیات بھی توحیدِ وجودی پر دال ہیں کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے قریش کو کلمۂ توحید کی دعوت دی، قریش اہلِ زبان تھے انہوں نے اس دعوت کا مطلب ماسوی اللہ کسی الٰہ کی مطلقاً نفی ہی سمجھا اور توحیدِ وجودی کا مفہوم اخذ کیا جس کا مآل وحدت متعدد ہے چنانچہ انہوں نے متعجبانہ سوال کیا، رسولِ خدا نے کئی الٰہوں کو ایک الٰہ بنا دیا ہے اس لئے کہ یہ مفہوم ان کی عقل کی گرفت میں نہیں آسکتا جو مبتلائے اوہام تھی اور وہ وسوسوں کا شکار رہنے کی وجہ سے اس حقیقت کا ادراک نہیں کر سکتے تھے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی اس کا انکار نہیں فرمایا (گویا تائید فرمائی) حالانکہ یہ ارشاد وافہام کا موقع تھا نہ کہ ابہام و ایہام کا۔

وہ احادیثِ نبوی جو توحیدِ وجودی پر دلالت کرتی ہیں :

اصدق کلمۃ قالھا العرب قول لبید الا کل شیئ ما خلا اللہ باطل (اہلِ عرب کی زبان سے جو سب سے سچی بات نکلی ہے وہ لبید کا یہ قول ہے " اللہ کے سوا ہر چیز باطل ہے "۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد اللہ سبحانہ یقول مرضت فلم تعدنی (میں بیمار

اور ملامت گر ہیں بھلا کیا مشابہت ہوسکتی ہے؟ یہ شعور و بے زبان حیوانات سے گفتگو کرنا اور کانوں سے بہرے پتھروں کو دانائی کی باتیں بتانا، نامناسب اور لاحاصل ہے۔ ان کے متاثر ہونے کے بجائے تمہارے دردِ سر اور فکر میں اضافہ ہی ہوگا۔ آؤ خدا پر بھروسہ کرو کہ ان حیوانات اور پتھروں سے تمہارا دل پھر جائے، تمہیں سیدھا راستہ اختیار کرنے کی توفیق ہو، ہم نے جو کچھ کہا ہے، اس کی صداقت پر خدا گواہ ہے۔